Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια.

Untersuchung über die Echtheit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der

Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt am 10. Mai 1903

von

Franz Höfler
aus Döringstadt.

München, 1904.
Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια.

Untersuchung über die Echtheit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der

Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt am 10. Mai 1903

von

Franz Höfler
aus Döringstadt.

ACAD.
LUDW BVT
BIBL

München, 1904.
Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Kurze Geschichte der Echtheitsfrage.

Von dem λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια existieren zwei griechische Handschriften und eine syrische Übersetzung. Alle drei nennen als Verfasser Hippolytus. Indessen ist der erste Eindruck, den wir beim Durchlesen der Rede gewinnen, ihrer Echtheit nicht günstig. Sprache und Stil verraten einen Meister rhetorischer Kunst und scheinen in eine spätere Zeit zu verweisen, in die Zeit der Blüte kirchlicher Beredsamkeit. Der Zweifel war also erwacht, und die Zweifler brachten bald auch aus dem sachlichen Gehalt der Rede Argumente bei, die geeignet schienen, ihre Entstehung in die Zeit nach Konstantin zu verlegen. Hat nun die Schrift, wie ihr Titel angibt, wirklich Hippolytus zum Verfasser oder nicht? Dies festzustellen ist von nicht geringem Interesse; denn die Predigt ist, wie Christ in seiner Literaturgeschichte,[3] S. 895 bemerkt, „wenn echt, die älteste ihrer Art".

Wegen dieser Bedeutung zog die Predigt die Aufmerksamkeit der Gelehrten in hohem Masse auf sich und ihre Echtheit wurde ebenso oft behauptet und zu erweisen gesucht wie ihre Unechtheit.

Für die Echtheit der Predigt traten ein Paniel,[1] Bunsen,[2] Trümpelmann,[3] in neuester Zeit Zahn,[4]

[1] K. F. W. Paniel, Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit und der Homiletik, Bd. I, Abt. 1. Leipzig 1839, S. 202 ff.

[2] Chr. C. J. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Bd. I. Leipzig 1852, S. 202.

[3] In R. Rothes Geschichte der Predigt. Bremen 1881. Anh. S. 483 ff.

[4] Th. Zahn, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Jahrgang 6. Leipzig 1885. S. 33 ff.

G. Salmon,[1]) J. B. Lightfoot.[2]) Doch machte keiner von diesen einen ernsteren Versuch, Stil und Gedankenmaterial der Predigt an den übrigen Werken des Hippolytus zu prüfen. So verfährt auch Winter,[3]) der die Homilie einfach übersetzt, um das Beispiel einer Predigt zur Zeit der Severer zu geben. Am umfassendsten verteidigt die Predigt Kleinert,[4]) der von dem Anfang christlicher Beredsamkeit, der Clemenspredigt, dem sogen. zweiten Clemensbrief, ausgehend an diese älteste christliche Glanzrede herantritt. Treffend fügt er sie ein in den Rahmen des Zeitalters, in welchem Hippolytus gelebt, und weist sie dem Manne zu, der im Kampfe und Wettbewerb mit den hinreissenden Vorträgen der Gnostiker die kirchliche Beredsamkeit früh zu hoher Blüte führen musste. Doch kannte Kleinert bei seiner Beweisführung oder — er benutzte wenigstens nur Hippolyts Schrift gegen alle Häresien und die Ausgabe von Lagarde, so dass bei ihm besonders der Kommentar zum hohen Liede und der Danielkommentar in seiner zusammenhängenden Gestalt unberücksichtigt bleiben. Auch lässt sich Kleinert nicht in eine sprachliche Untersuchung und Prüfung der Predigt ein, und doch ist dieses Moment nicht minder wichtig wie eine Prüfung des dogmatischen Gehaltes; denn der rednerische Prunk der Predigt bildet den ersten und fast ausschliesslichen Stein des Anstosses, ihr Stil lässt die Zweifler nicht zur Ruhe kommen.

Zunächst wollen wir hören, welche Bedenken gegen die Echtheit vorgebracht werden. Einige Gelehrte, die ohne Beifügung spezieller Gründe, nur auf den unhippolytischen

---

[1]) Bei Smith-Wace III, 102.

[2]) J. B. Lightfoot, Apostolic fathers I, 2^2, S. 399.

[3]) Die Predigt der Kirche, mit einleitenden Monographien. Herausgegeben von G. Leonhardi. Bd. 22. Leipzig 1893. S. 13 ff.

[4]) D. Paul Kleinert, Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte. Berlin 1889. S. 19—32 und 267—271.

Eindruck hin die Predigt für unecht erklären, können wir hiebei füglich ausser acht lassen; so auch Bonwetsch,[1]) der die Predigt „nicht für hippolytisch zu halten vermag". Achelis führt eine Reihe sachlicher Bedenken gegen die Echtheit an, in Bezug auf die Sprache der Predigt äussert er sich nur allgemein dahin, „man könnte auf manchen Ausdruck, auf manche Wendung verweisen, die nicht hippolytisch ist".[2]) Das stilistische Moment betont vor allem Norden. Er spricht dem Hippolytus und seinem Zeitalter die blühende Sprache ab, die in der Predigt sich zeigt, indem er schreibt: „Wenn der λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια wirklich dem Hippolytus gehörte, müsste man diesen Bischof dem Gregor von Nazianz an die Seite stellen. Aber abgesehen von den schweren inneren Verdachtsgründen durchbricht diese Rede auch rein stilistisch die Entwicklungsgeschichte der Predigt, insofern sie die Darstellungsart frühestens der Mitte des vierten Jahrhunderts anticipiert."[3]) Am eingehendsten beschäftigt sich mit dem Nachweis der Unechtheit Pierre Batiffol in den Jahrgängen 1898 und 1900 der Revue biblique. In der früheren Notiz gründet sich seine Ansicht in erster Linie auf den rhetorischen Stil der Predigt. Diesen beleuchtet er an §§ 1 und 3 unserer Rede und schliesst: „Cette raison toute littéraire, à elle seule, autoriserait à affirmer que notre homélie n'est point d'Hippolyte." Dazu fügt er einen sachlichen Gegengrund: On reconnaîtra aisément dans notre homélie l'impression que pouvait faire sur un prédicateur le spectacle d'empereurs chrétiens. In seiner neueren Abhandlung,[4]) die mir als Sonder-

[1]) Studien zu den Kommentaren Hippolyts in Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen, Neue Folge, I. Bd., Heft 2; S. 60. Leipzig 1897.

[2]) Texte und Untersuchungen, Neue Folge, Leipzig 1897. I. Band, Heft 2, S. 199.

[3]) E. Norden, Die antike Kunstprosa, II. Bd., Leipzig 1898, S. 547.

[4]) Pierre Batiffol, Sermons de Nestorius, Extrait de la „Revue biblique", Juillet 1900, t. IX, p. 329—353. Paris.

abdruck aus der Revue biblique vorliegt, geht Batiffol einen Schritt weiter, unterzieht die Stilistik der Predigt einer neuen Prüfung und kommt zu dem Resultate, dass sie nebst 51 anderen Homilien dem Nestorius zuzuschreiben sei. Um diese Ansicht durch dogmatische Gründe zu beweisen, sucht und findet er in der Predigt nestorianische Grundsätze.

Dies ist in kurzen Zügen die Geschichte unserer Streitfrage. Im folgenden ersten Teile dieser Abhandlung werden wir die sachlichen Einwände gegen die Echtheit zu prüfen haben, im zweiten stilistischen und im dritten dogmatischen Teile aber den Beweis für die Echtheit der Predigt erbringen, wobei wir zugleich auf die in diese Teile jeweils einschlägigen Gegengründe zu sprechen kommen.

I. Hauptteil.

Gehen wir zunächst auf die Gegengründe von Achelis ein! Er bringt gegen die Echtheit fünf sachliche Momente vor, die wir der Reihe nach vorführen werden.

§ 1.

Er schreibt: 1. „S. 257, 14—18[1]) sagt der Verfasser vom Lobe des Wassers: Wasser hält die Erde, Wasser erzeugt den Tau, macht den Weinstock lieblich, Wasser reift die Ähre, . . . Wasser macht die Dattel süss“ u. s. w. Nun hält er es für naturgemäss, anzunehmen, dass der Verfasser hier Gewächse seiner Heimat aufzählt und nicht unter die seinen Zuhörern bekannten Pflanzen auch Beispiele einer exotischen

[1]) Zitiert nach der Ausgabe der Kirchenväterkommission der preussischen Akademie der Wissenschaften. I. Bd. Leipzig 1897.

Flora mischt. Dann könne aber die Predigt in Italien nicht gesprochen sein; denn die Dattelpalme sei in Europa, und speziell in Italien wohl eingewandert, trage aber dort keine Früchte, jetzt so wenig wie im Altertum. Wenn der Verfasser die Palme mit ihren süssen Datteln aus eigener Anschauung kannte, so könne er nur in Ägypten, Palästina oder Syrien gesprochen haben. Als Zeugen für die Richtigkeit dieser botanisch merkwürdigen Erscheinung zitiert er Varro,[1]) Plinius[2]) und Theobald Fischer.[3]) Das Argument bekomme dadurch Gewicht, dass auf dieselbe Heimat die syrische Übersetzung unserer Predigt hinweise.

Nun mag dem Redner unter den vielen Beispielen, an denen er die wunderbare Kraft des Wassers zeigt, auch eines unterlaufen sein, das nicht alle Hörer aus persönlicher Anschauung kannten. Bekannt ist den Hörern die Dattel, bekannt ist ihnen der Dattelbaum. Nach diesen Voraussetzungen kann es meines Erachtens hier gleichgültig sein, ob sie den Vorgang, wie die Frucht am Baume reift, aus eigener Erfahrung kennen oder nicht.

Ferner war die Predigt doch nicht nur für wenige Hörer bestimmt, sondern auch für viele Leser niedergeschrieben, und von diesen mögen vielen die fruchttragenden Palmen wohl bekannt gewesen sein, da die Leser meist Mitglieder der orientalischen Kirche waren. Denn im Orient wurde Hippolytus für einen grossen Kirchenlehrer gehalten, während er im Abendlande als Oppositionsbischof und Begründer eines Schismas bald der Vergessenheit anheimfiel, dort wurden seine Werke am eifrigsten gelesen, in syrischer (und teilweise äthiopischer) Übersetzung kamen viele auf uns. Mit Rücksicht auf die

[1]) Rerum rusticarum II, 1, 27.

[2]) Naturalis historia XIII, 26.

[3]) Die Dattelpalme. In A. Petermanns Mitteilungen. Ergänzungsband XIV, Heft 64. Gotha 1881.

Leser also, für die unsere Predigt bestimmt war, konnte Hippolytus gar wohl jenen Satz gebrauchen. Dass auch unter den Hörern viele diese Dattel kannten, ist leicht anzunehmen; denn, wie Caspari beweist, kamen zur Zeit des Hippolytus sehr viele christliche Laien und Kleriker nach Rom.[1])

Wenn ferner der Autor die fruchttragenden Palmen aus eigener Anschauung kannte, was ich nicht für notwendig halte anzunehmen, so muss er nicht, wie Achelis glaubt, in Syrien, Ägypten oder Palästina gesprochen haben, sondern er lernte sie eben dort kennen. Und das ist wohl möglich; denn Hippolytus stammt nach Caspari wahrscheinlich aus dem Orient oder wenigstens aus dem griechischen oder hellenistischen Teile des orbis Romanus wie sein Lehrer Irenaeus.[2]) Zudem ist er mit seinem jüngeren Zeitgenossen Origenes aus Alexandria vertraut[3]) und wohl unterrichtet über die Verhältnisse der orientalischen Kirche, wie Syriens und des Pontus.[4]) Schliesslich möchte ich fragen, ob ein Redner in einer Gegend, wo der Weinstock zwar wächst, aber keine Trauben trägt, nicht sagen darf, Wasser macht die Weintrauben süss?

Und nun soll jenes schwache Argument noch gestützt werden dadurch, dass unsere Predigt auch in syrischer Übersetzung vorhanden ist. Dass hieraus dem Argument gar kein Gewicht erwachsen kann, beweist die Tatsache, dass der Kommentar zum hohen Lied und zahlreiche Fragmente in syrischer Übersetzung vorhanden sind.

§ 2.

„Der Text," sagt Achelis, „lässt nicht in Zweifel über den Ort, wo die Taufe vor sich gehen soll: in einem Bapti-

[1]) Caspari, . . Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Christiania 1875 S. 354 und 335.

[2]) S. 308 Anm. 66.

[3]) Caspari S. 352.

[4]) Vgl. Danielkommentar Buch IV, Cap. 18 und 19.

sterium. Der Verfasser spricht S. 262, 11 von »der Wiedergeburt der κολυμβήθρα«; Kolymbethra ist der technische Ausdruck für das Bassin eines Baptisteriums.“ Ob es im dritten Jahrhundert überhaupt schon Baptisterien gegeben habe, hält er mit Recht für höchst zweifelhaft. Er zieht dann die Taufbilder im Cömeterium des Kallistus[1]) bei Rom an, die in die Zeit des Hippolytus gehören. Diese zeigten den Taufakt im freien Wasser, nicht in einem Gebäude. Überhaupt sei man im Anfang des dritten Jahrhunderts zur Taufe noch hinausgegangen, „wo Wasser ist“, wie zur Zeit Justins. Unser Redner aber spreche in einer Taufkapelle.

Nun müsste Achelis zunächst nachweisen, dass, wie er behauptet, κολυμβήθρα tatsächlich der technische Ausdruck für das Bassin nur eines Bapisteriums, d. h. einer Taufkapelle ist. Wäre dann dieser Obersatz als richtig erwiesen, so könnte A. den Schluss ziehen, den er zieht. Nun bedeutet κολυμβήθρα einen Ort, wo man untertauchen oder schwimmen kann, also das nämliche wie piscina, Taufbrunnen. Diese finden sich bereits in der ältesten christlichen Zeit, sogar in den Katakomben, und eine solche κολυμβήθρα ist heutzutage noch erhalten in der Katakombe des hl. Pontianus.[2]) Der Bischof Pontian war ein Zeitgenosse des Hippolytus und wurde mit ihm nach Sardinien verbannt.

Was aber die Gemälde im coemeterium sancti Callisti betrifft, die auf die Taufe Bezug haben, so soll hier, nach meiner Ansicht, ähnlich, wie es der Prediger in unserer Homilie in erweitertem Masstabe tut, die Heilskraft des Wassers

[1]) G. B. de Rossi, Roma sotterranea cristiana. Tomo II. Roma 1867. Tav. XV, 6, XVI, 5.

[2]) Siehe J. Spencer Northcote, Die römischen Katakomben. Aus dem Englischen von Dr. G. A. Rose. 2. Aufl. Köln 1859. S. 99f.: „Durch die Katakombe fliesst ein kleiner Bach und an einer Stelle hat man denselben so vertieft, dass er eine Art Reservoir bildet, in welchem immer eine beträchtliche Wassermenge angesammelt bleibt“ u. s. w.

dargestellt werden. Diese Heilskraft ist im alten Testamente vorbedeutet. Es ist Moses dargestellt, der mit dem Stabe an den Felsen schlug. Das herabfliessende Wasser befeuchtet die Wüste. In dieses heilige Wasser tritt der Mensch, um die Taufe zu empfangen; mit diesem Wasser getauft, geniesst er die Eucharistie; denn die Fischessenden (tav. XV, 3) unter freiem Himmel versinnbildlichen die Eucharistie. Es soll, wie wir sehen, vor Augen geführt werden, dass das gleiche Wasser im alten wie im neuen Testamente lebenspendend wirkt. Aus diesem einzigen Grunde wird auf diesen Bildern der Mensch nicht nur unter freiem Himmel getauft, sondern er geniesst auch das Abendmahl im Freien.

§ 3.

Nachdem sich Achelis auf Grund des Ausdrucks κολυμβήθρα als Ort, an dem unsere Predigt gehalten sein soll, ein Baptisterium konstruiert hat, bringt ihn der Satz der Predigt S. 257, 8 f.: „τί δὲ τοῦ πολυπηγήτου τῶν ἄστρων μουσείου ἀξιαγαστότερον ἔργον;“ direkt an das gewünschte Ziel, die Predigt in das vierte Jahrhundert zu verlegen. Er beweist nämlich folgendermassen: Der Redner vergleicht den Sternenhimmel mit einem Mosaikbilde. Mit dem Sternenhimmel kann man wohl ein Decken- oder Wandmosaik vergleichen, aber niemals einen Estrich. Nun ist der Brauch, den Fussboden zu mosaizieren, uralt; aber Mosaiken an den Wänden und an der Decke der Apsis finden sich zuerst in den Basiliken des vierten Jahrhunderts. In der Apsis wird nicht selten der Nachthimmel mit goldenen und silbernen Sternen dargestellt — und dann lag jenes Bild nahe genug. Also, schliesst er weiter, der Verfasser der Taufrede kannte die Pracht nachkonstantinischer Basiliken ebenso wie die Einrichtung der Baptisterien.

Nun betrachten wir uns den Satz der Predigt und die einzelnen Sätze dieses Beweises. Ein unbefangener Leser

schliesst aus dem Vergleich der Predigt, dass dem Redner wohl die Mosaiktechnik bekannt ist. Mehr ist auch nicht daraus zu schliessen. Da schaltet Achelis den Satz ein: „Niemals kann man den Sternenhimmel mit einem Bodenmosaik vergleichen“ und stützt auf diesen seinen ganzen Beweis. Allein dieser Fundamentalsatz ist nicht so unanfechtbar, wie Achelis ihn hinstellt. Denn was will der Vergleich sagen? Wie der Boden mit glänzenden Steinchen, so ist der Himmel mit glänzenden Sternen übersät. „Übersät“ sagen wir. Niemals kann man aber nach Achelis dieses Bild gebrauchen, weil kein Mensch an die Wand oder Decke, sondern nur auf den Boden sät. Ja wir schauen von unten hinauf zum Sternenhimmel und vergleichen ihn mit einer Wiese, auf der als Hirte der Mond seine Lämmer, die Sterne, weidet.

Daraus folgt von selbst, dass dieser Vergleich so wenig wie jenes Bild des Hippolytus der menschlichen Vorstellungsweise etwa fern liegt oder gar ihr widerspricht.

§ 4.

Eine neue Stütze für seinen Beweis findet Achelis in dem Satz S. 263, 14 f., wo der Prediger vom Täufling sagt: „διατάσσεται τῷ πονηρῷ, συντάσσεται δὲ τῷ Χριστῷ. Er errät hieraus die Formel der Abrenuntiation, weist dann nach, dass man die zweite Formel συντάσσομαι τῷ Χριστῷ neben der eigentlichen Abrenuntiation seit dem vierten Jahrhundert allgemein im Orient findet, während sie den alten Abendländern des dritten Jahrhunderts, die über die Taufe unterrichten: Tertullian, Hippolyt und Cyprian, noch unbekannt sei, und schliesst, dass auch dieser Zug in eine spätere Zeit und in den Orient führe.

„Die Formel der Abrenuntiation lässt sich erraten,“ sagt Achelis und macht von dieser Ansicht seinen ganzen Beweis abhängig. Da ist es interessant, den Satz der Predigt im

Zusammenhang zu lesen S. 263, 13 ff.: „ὁ γὰρ καταβαίνων μετὰ πίστεως εἰς τὸ τῆς ἀναγεννήσεως λουτρὸν ἀποτάσσεται τῷ πονηρῷ, συντάσσεται δὲ τῷ Χριστῷ· ἀπαρνεῖται τὸν ἐχθρόν, ὁμολογεῖ δὲ τὸ θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν· ἀποδύεται τὴν δουλείαν, ἐνδύεται δὲ τὴν υἱοθεσίαν.“ Man sieht, der Satz kommt in einer Antithesenreihe vor. Der erste Teil bezieht sich jeweils auf die Abschwörung — ἀποτάσσεται — ἀπαρνεῖται — ἀποδύεται —, der zweite enthält ganz natürlich den Gegensatz — συντάσσεται — ὁμολογεῖ — ἐνδύεται. Und nun gibt es doch keinen natürlicheren Gegensatz zu ἀποτάσσεται als eben den vom Redner gebrauchten. Es nimmt also die Antithesenreihe Bezug auf die der Taufe vorangehende Widersagung, aber die Widersagungsformel ist sie nicht.

An einer anderen Stelle nimmt Hippolytus ebenfalls Bezug auf die Abrenuntiation. Im D.C. S. 30, 8 ff. fährt er, im Anschluss an die Bibelstelle „καὶ ἐξῆλθον κατὰ τὰς πλαγίας θύρας“ erklärend fort „προμηνύουσαι, ὅτι ὁ βουλόμενος τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ ὕδατος μεταλαβεῖν ἀποτάξασθαι μὲν ὀφείλει τῇ πλατείᾳ θύρᾳ, διὰ δὲ τῆς ‘στενῆς καὶ τεθλιμμένης‘ εἰσελθεῖν.“ Er schliesst sich hier an das von der Schrift gebrauchte Bild an und fügt, wie in der Predigt, in einer Antithese den Gegensatz bei, der sich natürlich und ungezwungen von selbst ergibt. Jedermann wird zugeben, dass der Kommentar Bezug nimmt auf die Widersagung, aber es wird keinem Menschen einfallen, daraus die Widersagungsformel zu erraten oder zu konstruieren.

§ 5.

Den letzten Beweis, die Predigt in das vierte Jahrhundert zu verlegen, findet Achelis in der Stelle unserer Predigt S. 260 ff., 9 ff. „ὑπὸ σοῦ τοῦ δούλου βαπτίζομαι, ἵνα μηδεὶς βασιλέων ἢ ὑπερεχόντων διαπτύσῃ ὑπὸ πενιχροῦ ἱερέως βαπτισθῆναι.“ „Das spricht für sich selbst; so konnte sich im dritten Jahrhundert niemand ausdrücken. . . . Unserem Autor

ist es selbstverständlich, dass der Kaiser und seine Gewaltigen die Taufe empfangen; aber dass sich bei solcher Gelegenheit des Kaisers Majestät eines gewöhnlichen Priesters bedienen muss, das veranlasst unsern Autor, die Taufe Christi durch Johannes zu illustrieren."

Betrachten wir die in Frage kommende Stelle näher! Nicht der Autor spricht, sondern er lässt Christus also reden: „Taufe mich, Johannes, damit niemand die Taufe verachtet! Von dir, dem Knechte, lasse ich mich taufen, damit kein König oder Machthaber es verabscheut, von einem dürftigen Priester sich taufen zu lassen." Halten wir zunächst fest, dass nicht der Verfasser selbst die Erklärung dafür gibt, warum Christus sich von Johannes taufen liess, sondern dass er seine Worte Christus in den Mund legt und betrachten wir die Stelle in ihrem Zusammenhange! Da Johannes ὑπεξούσιος . . . ἁμαρτιῶν ἔνοχος . . ὡς δοῦλος sich scheut, den Herrn zu taufen, führt Christus drei Gründe an, warum er von ihm die Taufe begehrt:

1. οὕτω γὰρ πρέπον ἡμῖν ἐστιν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.
2. ἵνα μηδεὶς βαπτίσματος καταφρονήσῃ.
3. ἵνα ἀκούσωσιν τὴν πατρῴαν μαρτυρίαν καὶ ἐπιγνώσωνται τὴν τοῦ υἱοῦ δύναμιν. Und da Johannes es noch immer nicht fassen kann, dass er als Sklave und Geschöpf seinen Herrn und Schöpfer taufen soll, so illustriert Christus den zweiten Grund in der angegebenen Weise. Und aus dieser Stelle liest Achelis heraus, „unserm Autor ist es selbstverständlich, dass der Kaiser und seine Gewaltigen die Taufe empfangen". Wenn dies so selbstverständlich ist, dann muss nicht minder selbstverständlich sein, dass sie die Taufe von einem hiezu Befugten, von einem Priester, empfangen. Man sieht den inneren Widerspruch: auf der einen Seite ist es selbstverständlich, dass der Kaiser sich taufen lässt, auf der andern könnte es die Majestät peinlich berühren, sich hiezu eines Priesters zu bedienen. Oder legt Achelis Nachdruck auf seine Worte „eines gewöhnlichen

Priesters“ im Sinne der hierarchischen Rangordnung? Nun, dann konnten sich ja der Kaiser und seine Gewaltigen einen hohen Würdenträger, einen Bischof, zur Taufe bestellen.

Was Achelis aus der Stelle für seine Ansicht herausliest, steht demnach nicht darin; ja die Stelle beweist nach den obigen Ausführungen eher das Gegenteil, dass die Taufe von Kaisern durchaus nichts Selbstverständliches war. Aber es liegt in den Worten, mit denen Christus die Bedenken des Johannes zerstreut, die stille, grosse Hoffnung des Autors auf eine Zeit, wo niemand, auch nicht Könige und Kaiser, die Taufe verachten werde. Eine solche Hoffnung auf den endlichen Sieg des Christentums finden wir gerade bei Hippolytus wohl begreiflich. Er lebte unter Kaiser Alexander Severus, und beim Lesen unserer Stelle bleibt, wie Kleinert[1]) bemerkt, „das Auge im Überblick der Zeiten und Verhältnisse unwillkürlich auf dem Hofe des Alexander Severus haften und auf den notorischen Beziehungen gerade des Hippolytus zu dem Kaiserhause der letzten Severiden“. „Es hat die Bedeutung einer Huldigung für den menschen- und religionsfreundlichen Kaiser, wenn er seine berühmte Berechnung des Osterzyklus . . . mit dem Regierungsjahr desselben beginnen lässt. Ist der Sturz dieses Kaisers nach unverächtlichen Zeugnissen gerade durch seine Neigung zum Christentume beschleunigt worden, so wird es ja nicht auf Zufall geschoben werden dürfen, dass es eine der ersten Regierungshandlungen seines Mörders und Nachfolgers Maximin war, den Hippolytus samt seinem Gegenbischof Pontian nach Sardinien zu verbannen.“ Aber nicht nur der Kaiser begünstigte die Christen, sondern auch seine Mutter Mammäa, die mit Christen, besonders mit Hippolytus in Gedankenaustausch stand. Beweis hiefür ist, dass ihr Hippolytus sein Buch über die Auferstehung widmete, das auch den

[1]) a. a. O. S. 28f.

Titel führt πρὸς βασιλίδα τινὰ ἐπιστολή. Möglicherweise ist diese Schrift identisch mit einer andern, die auf der Hippolytusstatue betitelt ist περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Noch ein anderes Zeugnis für die Beziehungen des Hippolytus zum Kaiserhause trägt seine Statue im Lateranmuseum, einen προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρίναν, der von Döllinger[1]) auf Julia Aquilia Severa, die zweite Gemahlin Elagabals (218—222), gedeutet wird. Achelis hält die Severina der Statue für eine unbekannte Trägerin dieses Namens mit der Motivierung, der Verfasser hätte, wenn er einer Kaiserin eine Schrift widmen durfte, Name und Titel der Kaiserin sicherlich unmissverständlich bezeichnet.[2]) Dagegen lässt sich mit gutem Fug einwenden, dass eine solche nähere Bezeichnung nicht nötig war, weil jedermann die Σεβηρίνα kannte. Eher könnte man im andern Falle, wenn Σεβηρίνα eine Unbekannte ist, ein Wort der Erklärung erwarten.

Soviel zur Würdigung und Entkräftung der Einwände, die Achelis gegen die Echtheit der Predigt vorbringt. Nun wenden wir uns zu Batiffol!

§ 6.

Batiffol setzt, um von dem sprachlichen Momente einstweilen zu schweigen, mit seinem Nachweis der Unechtheit an der Stelle unserer Predigt S. 258, 25 ein: „ἰδιώτης εἰμί, οὐ βασιλεύς.“ Diese Worte bilden ein Glied einer Antithesenreihe, in welcher Johannes am Jordan der herbeiströmenden Volksmenge den Unterschied zwischen sich und Christus begreiflich zu machen sucht. In dem zitierten Satze ist Christus mit einem Kaiser verglichen, sagt B. und schreibt dann: „Le Christ aurait-il été comparé à un empereur au temps où les

[1]) Döllinger, Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853. S. 24f.
[2]) a. a. O. S. 192.

empereurs s'appelaient Caracalla et Héliogabale, c'est-à-dire au temps de saint Hippolyte?“[1]) Nun lese man unbefangen den griechischen Text! Der Prediger lässt Johannes anknüpfen an das Wort der Schrift „οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός“ und dann weiterfahren „ὑπερέτης εἰμὶ καὶ οὐκ αὐθέντης· ἰδιώτης εἰμί, οὐ βασιλεύς· πρόβατόν εἰμι, οὐ ποιμήν· ἄνθρωπός εἰμι, οὐ θεός.“ Es ist doch etwas ganz natürliches, dass hier Christus mit einem König verglichen wird, und niemand wird hierin etwas Ungewöhnliches sehen. Anders B. Die Kaiser zur Zeit Hippolyts hiessen Caracalla und Heliogabal, und mit ihnen konnte doch Christus nicht verglichen werden. Nun meine ich, dass bei einem solchen Vergleiche nicht an die jeweilige Person des Kaisers, sondern an die Kaiseridee zu denken ist; sonst müsste, sobald deren Repräsentant ein Unwürdiger ist, jeder Redner es streng vermeiden, einen ähnlichen Vergleich zu gebrauchen. Wenn aber B. die Kaiser zu Hippolyts Zeit heranzieht, warum nennt er nur jene beiden? Es ist doch merkwürdig, dass er gerade den Kaiser verschweigt, der 13 Jahre lang, gestützt und geleitet von einer edlen Mutter, die Bestrebungen der Christen begünstigte und im gleichen Jahre wie Hippolytus, 235, dem Barbaren Maximin zum Opfer fiel, den edlen Alexander Severus. Man sieht die Absicht deutlich.

Nach dieser Widerlegung der sachlichen Einwände der Gegner bauen wir unsern Beweis für die Echtheit der Predigt auf.

---

[1]) Im Sonderabdruck S. 14.

II. Hauptteil.

Von der Sprache des Hippolytus.

§ 1.

Der Stil der Predigt, für den ersten Blick der Echtheit ungünstig, ist die Hauptwaffe der Gegner. Wir wollen im folgenden zunächst jenen unhippolytischen Eindruck zergliedern.

„In der Formgebung hat Hippolytus kein Bedenken getragen, sich wie jene (die Häretiker) der wirksamen Mittel der hellenischen Rhetorik in ausgiebiger Weise zu bedienen," sagt Norden,[1]) obgleich er unsere Predigt nicht für echt hält, und dieser Ausspruch ist für die Homilie zutreffend; denn sie ist mit rhetorischen Kunstmitteln in hohem Masse geschmückt. Dahin gehört, dass der Redner häufig die Anaphora verwendet z. B. S. 257, 3 ff. ὅσα τε ὀφθαλμὸς ὁρᾷ καὶ ὅσα ψυχὴ διανοεῖται, ὅσα τε λόγος ἑρμηνεύει καὶ ὅσα χεὶρ περιστρέφει, ὅσα ἡ διάνοια περιέχει καὶ ὅσα ἡ ἀνθρωπότης καταλαμβάνει. S. 257, 14 ff. ὕδωρ τὴν γῆν βαστάζει, ὕδωρ τὴν δρόσον τίκτει . . ., ὕδωρ τὸν στάχυν τελεσφορεῖ, ὕδωρ τὸν βότρυν ἀπομφακίζει, . . . ὕδωρ τὸ κρίνον λαμπροῖς τοῖς κάλυξι τρέφει, desgleichen kunstvolle rhetorische Fragen stellt S. 257, 5 ff. τί γὰρ τοῦ οὐρανίου δίσκου πολυμορφώτερον κάλλος, τί δὲ . . . τί δὲ . . . S. 261, 15, 17, 18 u. a., oder einen Ausruf einfügt S. 258, 4 ὦ παραδόξων πραγμάτων. Auch gebraucht er wirkungsvolle, glänzende Antithesen S. 258, 24 ὑπηρέτης εἰμι καὶ οὐκ αὐθέντης u. s. w. S. 259, 1 ff. ἐγὼ ὑπεξούσιος, αὐτὸς δὲ αὐτεξούσιος u. s. w. S. 263, 13 ff. ὁ γὰρ καταβαίνων . . ἀποτάσσεται τῷ πονηρῷ, συντάσσεται δὲ τῷ Χριστῷ· u. s. w.,

[1]) a. a. O. S. 548.

einen „kraftvoll andringenden“ Aufruf (nach Kleinert) S. 262, 3, 33 f. und macht sich selbst mittels der Figur der Hypophora Einwände, denen die Antwort auf dem Fusse folgt S. 262, 16; 263, 1 f. Zuweilen erhebt er sich zu einer grandiosen Diktion, z. B. beim Lobe der Werke des Schöpfers im 1. Kapitel S. 257, ferner 261, 19 ff., 262, 12 ff. Eigentümlich ist das nach einer Aufforderung eingeschobene παρακαλῶ S. 262, 3; für die Beweisführung bemerkenswert ist die Art des Redners, an Worte der Bibel den Kommentar in der Weise anzufügen, dass die Worte des Schriftstellers als Worte der Schrift erscheinen z. B. S. 258, 24 ff.; 259, 30 ff.; 258, 31 ff.; 261, 8 ff. Oder er erhärtet die Bedeutung eines Begriffs, z. B. des Wassers S. 262, 17 ff., des Geistes S. 262, 22 ff. dadurch, dass er in einer zusammenhängenden Verbindung von Sätzen dessen Wichtigkeit in Kosmos und Bibel nachweist.

§ 2.

Untersuchen wir die als echt anerkannten Werke des H. und wenden wir auf deren Stil die oben angeführten Kriterien an! Um Hippolytus als Prediger zu prüfen, haben wir wenig Material. Die ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός ist uns im griechischen Urtext erhalten; ob sie jemals gesprochen wurde, mag wegen ihres beträchtlichen Umfanges zweifelhaft sein. Aber es lässt sich in ihr, wie auch Norden[1]) bemerkt, an den nicht rein lehrhaften Stellen eine durch die Kunstmittel der Rhetorik bewirkte Steigerung des Tons deutlich wahrnehmen. Noch schwungvoller ist die Diktion im Kommentar εἰς τὸ ἅσμα, wo auch Bonwetsch[2]) die Form der Ansprache annimmt; denn nach der Stelle S. 355, 26 f. liegt hier tatsächlich eine Homilie vor, wenn es heisst: „Er verherrlicht das Mysterium der Auferstehung, das wir heute feiern.“ Leider

[1]) S. 547.

[2]) a. a. O. S. 7 unten.

ist nur ein geringer Teil der Einleitung griechisch erhalten; aber so kurz diese Spur ist, sie zeigt die Fährte eines Löwen. Die Verdeutschungen syrischer und armenischer Fragmente sowie die Übersetzung aus dem Altslavischen, die Bonwetsch liefert, haften zu sehr am Worte und Buchstaben, so dass an manchen Stellen der Sinn schwer verständlich ist; auch ist eine richtige Würdigung der Form des griechischen Urtextes schwer möglich. Sehr wertvoll ist N. Marrs Entdeckung und Veröffentlichung einer grusinischen Version, des Kommentars zum hohen Liede, die nicht vom griechischen Urtext, sondern aus einer armenischen Version stammt. Marr bietet zugleich eine Übersetzung, die zunächst eine genaue und verständliche, erst in zweiter Linie wörtliche sein will. Aus dem Russischen ins Deutsche übertragen, mit kritischem Apparat versehen und herausgegeben wurde der Kommentar von Bonwetsch, in Texte und Untersuchungen, neue Folge VIII, 2c.

Der Danielkommentar (DC) zeigt, wie die übrigen Schriften exegetischer Natur, im allgemeinen eine trockene, nüchterne und schlichte Diktion. Dies ist auch leicht begreiflich; denn das Werk besteht fast ausschliesslich aus der Interpretation des Buches Daniel. Dem Interpreten der heiligen Schrift aber ziemt verstandesmässige Auslegung und Nüchternheit der Darstellung. Den Leser ermüden die immer wiederkehrenden Formeln, mit denen er Stellen (ἐν τῷ εἰπεῖν . . . λέγει, τὸ οὖν λέγειν . . . σημαίνει) und einzelne Worte (τίς δὲ ὁ . . . ἀλλ'ἢ . .; τίς δὲ ὁ . . . ἄλλος εἰ μὴ . . .; τί δὲ τὸ . . . εἰ μὴ . . .; τὸ δὲ . . . οὐδὲν εἰ μὴ . . .) des Propheten erklärt. Aber deshalb, weil hier die Diktion zuweilen trocken ist, darf man nicht schliessen, dass auch die Predigten des H. das nämliche genus dicendi zeigen müssen; denn das oben über die Homilie gegen Noet und den Hoheliedkommentar (HC) Gesagte beweist das Gegenteil. Auch ist von anderer Seite[1]) richtig bemerkt worden,

[1]) Achelis a. a. O. S. 198.

dass wohl auch manche Schriften unserer Priester vielen Lesern trocken und langweilig vorkommen, während ihre Predigten voll Eleganz, Kraft und Formvollendung sind. Andererseits zeigt sich auch in den exegetischen Schriften oft genug der rhetorisch und philosophisch fein gebildete Geist des Verfassers. Denn sobald sich H. im DC. frei macht von der blossen Erklärung des Propheten, ist seine Diktion durch rhetorische Kunstmittel über das Niveau des exegetischen Stils gehoben und packend in der Formgebung. Dies tritt besonders hervor am Schluss der einzelnen Bücher in der exhortatio an die Gläubigen und am Schluss seines Hauptwerkes zur Bekämpfung aller Häresien, der Philosophumena.

Nach dieser allgemeinen Beurteilung gehen wir ins einzelne ein, um ein Bild hippolytischer Diktion zu gewinnen, das wir mit jenem von der Predigt gewonnenen vergleichen können. Hiebei zitiere ich nach Seiten der Ausgabe der preussischen Akademie der Wissenschaften, bei den von Lagarde (Lag.) edierten Schriften sowie den Philosophumena (Philos.) und dem grusinischen Text (Gr.) werde ich die in den Klammern angegebenen Abkürzungen beifügen.

§ 3.

Mit welcher Kraft und Eindringlichkeit schildert er S. 318, 7 ff. die den Gläubigen unter der Herrschaft des Antichristen bevorstehenden Schrecken: Χρὴ οὖν ἐνορᾶν τὴν ἐσομένην τῶν ἁγίων τότε θλῖψιν καὶ ταλαιπωρίαν — τοιαύτης ζάλης καὶ ταράχου ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ γενησομένης, καὶ πάντων πιστῶν πανταχοῦ ἀναιρουμένων καὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν σφαζομένων, καὶ δικαίων αἵματος ἐκχυνομένου, καὶ ζώντων ἀνθρώπων καιομένων, καὶ θηρίοις ἑτέρων παραβαλλομένων, καὶ νηπίων ἐν ἀφόδοις φονευομένων καὶ ἀτάφων πάντων ῥιπτουμένων καὶ ὑπὸ κυνῶν βιβρωσκομένων, παρθένων τε καὶ γυναικῶν παρρησίᾳ φθειρομένων καὶ αἰσχρῶς ἐμπαιζομένων, καὶ ἀναρπαγῶν γινομένων, καὶ

κοιμητηρίων ἁγίων ἀνασκαπτομένων, καὶ λειψάνων ἀνορυσσομένων καὶ ἐν πεδίῳ ῥιπτουμένων, καὶ βλασφημιῶν γινομένων. In kunstvoller Anaphora beschreibt er die entstehende Verwirrung S. 318, 18 ff.: τάραχος ἔσται ἐν πόλεσιν τότε, τῶν ἁγίων ἐκεῖθεν διωκομένων· τάραχος ἔσται ἐν ὁδοῖς καὶ ἐν ἐρημίαις, πάντων ἐκεῖ κρύβεσθαι βουλομένων· τάραχος ἔσται ἐν θαλάσσῃ, πάντων δι' ὕδατος φεύγειν πειρωμένων· τάραχος ἔσται ἐν νήσοις, πάντων ἐκεῖ ἐκζητουμένων — und malt im folgenden in düsteren Farben die Verödung der Erde und der Menschen Angst und Verzweiflung S. 320, 4 ff.: καὶ ἔσται ἡ γῆ τότε τοῖς ἁγίοις ἄκαρπος καὶ πᾶσα πόλις ἀοίκητος καὶ θάλασσα ἄπλωτος καὶ πᾶς ὁ κόσμος ἔρημος, τῶν μὲν ὑπὸ λιμοῦ διαφθειρομένων, τῶν δὲ ἀπὸ δίψης ἐκλιμπανόντων, ἑτέρων δὲ ἀπὸ τοῦ φόβου καὶ τῆς πολλῆς θλίψεως ἀποθνησκόντων. Packend und lebendig stellt er den letzten Jammer der Menschen dar S. 320, 7 ff.: ποῦ τότε κρυβήσεται ἄνθρωπος; τίνι δὲ τὰ ἴδια τέκνα παραθήσεται; ποῦ δὲ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ ἀποκομίσας διασώσει, ὁπότε μηδὲ τὴν ἰδίαν ψυχὴν σῶσαι δύναται; τότε ἔσονται οἰμωγαὶ νηπίων πολλαί, πατέρων τε καὶ μητέρων ὀδυρμοί, γυναικῶν τε καὶ παρθένων ὀλολυγμοί, ἀδελφῶν τε καὶ συγγενῶν κοπετοί. τίς τίνα πενθήσει τότε; οὐκ ἀδελφὸς ἀδελφόν, καὶ γὰρ αὐτὸς τὸν θάνατον προσδοκᾷ· οὐ μήτηρ θυγατέρα, καὶ αὐτὴ τὸν θάνατον ὑφορωμένη· οὐ πατὴρ υἱόν, φοβούμενος μὴ καὶ αὐτὸς ἀναιρεθῇ. Glänzend ist die Diktion in der Schilderung der Verblendung der Juden und der Strafe, die Gott über sie verhängt hat S. 334, 4 ff., eindringlich die exhortatio am Schluss der einzelnen Bücher S. 44, 15 ff.; 116, 11 ff.; 180, 3 ff.; besonders S. 338, 4 ff. und 338, 20 ff.: δύναται δὲ ὁ θεὸς πάντας ἡμᾶς ἐγρηγόρους ποιῆσαι, καταρτίσαι, σῶσαι, ἐλεῆσαι, φυλάξαι, τηρῆσαι ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ καὶ θλίψεως, ὅπως ἐκφυγόντες τὴν ἐπερχομένην διὰ πυρὸς κρίσιν φθάσωμεν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δοξάζοντες αὐτόν, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Des gleichen Kunstmittels der

Häufung des Ausdrucks wie am Anfang der eben zitierten Stelle bedient sich H. S. 154, 14 ff. Besonders eigentümlich ist der Aufbau des Beweises für die Tatsache, dass Christus zugleich Gott und Mensch ist. Wiederholt kommt H. darauf zu sprechen, in der Predigt, in der Homilie gegen Noetos und in der Erklärung zu den Psalmen; jedesmal ist die Diktion glänzend, in den beiden ersten Fällen durch eine schwungvolle Antithesenreihe ausgezeichnet. Ich will die kürzere Stelle der Predigt ganz, die beiden anderen teilweise zum Vergleich anführen, um zu zeigen, wie ungerecht es ist, die Echtheit der Predigt wegen der glanzvollen Formgebung anzuzweifeln:

Predigt S. 261, 19 ff.	zu Psalm 2, 7 S. 146, Fragm. 18.	Homilie gegen Noet. Lag. S. 56, 2 ff.
οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Ἰωσὴφ ὀνομαζόμενος υἱός, καὶ ἐμός μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν . . ὁ πεινῶν καὶ τρέφων μυριάδας, καὶ κοπιῶν καὶ ἀναπαύων τοὺς κοπιῶντας, ὁ μὴ ἔχων ποῦ τὴν κεφαλὴν κλῖναι καὶ πάντα ἐν τῇ χειρὶ βαστάζων, ὁ πάσχων καὶ τὰ πάθη ἰώμενος, ὁ ῥαπιζόμενος καὶ ἐλευθερίαν τῷ κόσμῳ δωρούμενος, ὁ τὴν πλευρὰν νυττόμενος καὶ τὴν πλευρὰν τοῦ Ἀδὰμ διορθούμενος.	οὕτως οὖν καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἑαυτοῦ οὐκ ἀπαναίνεται ἐνδεικνύμενος θεὸς ὤν, ὅτε πεινᾷ καὶ κοπιᾷ καὶ κάμνων διψᾷ καὶ δειλιῶν φεύγει καὶ . . ἐπὶ προσκεφάλαιον καθεύδει ὁ ἄυπνον ἔχων τὴν φύσιν ὡς θεὸς καὶ ποτηρίου πάθος παραιτεῖται ὁ διὰ τοῦτο παραγεγονὼς ἐν κόσμῳ . . . καὶ ὑπ' ἀγγέλου ἐνδυναμοῦται ὁ ἐνδυναμῶν . . καὶ ὑπὸ Ἰούδα παραδίδοται ὁ γινώσκων τὸν Ἰούδαν . . καὶ ἀτιμάζεται ὑπὸ Καιάφα ὁ πρότερον κ. τ. λ.	οὗτος ὁ προελθὼν εἰς τὸν κόσμον θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐφανερώθη. καὶ τὸν μὲν ἄνθρωπον αὐνοῦ εὐκόλως ἐστὶ νοεῖν, ὅτε πεινᾷ, καὶ κοπιᾷ καὶ κάμνων διψᾷ, καὶ δειλιῶν φεύγει, . . καὶ ἐπὶ προσκεφαλαίου καθεύδει, καὶ ποτήριον πάθους παραιτεῖται, καὶ ἀγωνιῶν ἱδροῖ, καὶ ὑπ' ἀγγέλου δυναμοῦται, καὶ ὑπὸ Ἰούδα παραδίδοται, καὶ ἀτιμάζεται ὑπὸ Καιάφα, κ. τ. λ.

In ähnlicher Weise behandelt er das gleiche Thema Philos. S. 542, 12 bis zum Schluss des Kapitels. Liest man die angezogenen Stellen, von denen die eine überdies einem Werke exegetischer Natur entstammt, zu Ende, so springt sofort der im Gegensatz zu anderen Partien gehobene Ton in die Augen und man könnte bei diesen unzweifelhaft echten Werken nicht minder einen „unhippolytischen" Eindruck empfinden wie bei unserer Predigt. Weitere Beispiele eines mit rhetorischen Mitteln geschmückten Stils sind DC. S. 208, 11 ff., wo H. auf die zukünftige Herrschaft der Heiligen verweist, S. 254 in dem Fragment über die Auferstehung, das seine Ansicht von dem Wesen der Auferstandenen enthält, περὶ τοῦ πάσχα S. 269, 26 das syrische Fragment, das ein sprechendes Zeugnis ablegt für die feine rhetorische Bildung und Gewandtheit unseres Autors: „Und die Jungfrau gebar, der Lebendige lag an der Mutterbrust, das Licht empfing die Taufe, der Herr wurde versucht, der Richter gerichtet; der Leidensunfähige litt im Fleische, und der Unsterbliche starb; der Himmlische wurde begraben und stand von den Toten auf." In kunstvollem Dialog mit Fragen, die er selbst beantwortet, führt er darauf den Beweis fort: „Sind das nicht neue Dinge? Dass der Leidensunfähige litt und dabei doch leidensunfähig blieb, ist das nichts Neues? Dass der, welcher begraben worden ist, von den Toten auferstehe, ist dies nichts Neues? Ja wohl . . . Oder kannst du mir, Mensch, behaupten, dass Solches geschehen ist, ehe Christus kam? Das kannst du nicht." Man sieht auf diesem engen Raume die verschiedenen Kunstmittel der Rhetoren, glänzende Antithesen, kraftvolle Anaphern, rhetorische Fragen und Einwürfe. Man lese das Folgende S. 270, 1—6: „Wenn solches sich aber bei Christus zuerst ereignete, so ist es eben dadurch ein neues Geheimnis; neu wegen des Neuen Testamentes, wegen der neuen Kirche, wegen des neuen Heiles, wegen des neuen Reiches, deinetwegen, der du auf neuem

Wege gerettet wirst. Denn neu ist dein Heil, denn auf neuem Wege“ u. s. w. oder DC S. 332, 17 τί οὖν ἔτι διστάζεις, ὦ ἄνθρωπε . . bis zum Schluss des 58. Kapitels mit seinen kraftvollen Fragen und seinem rhythmischen Bau, oder περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 6, 2—20, wo der Verfasser in grandioser Diktion Gottes Güte preist; überall begegnet uns, sobald sich der Schriftsteller für einen Gedanken erwärmt, auch ein durch rhetorische Kunstmittel gehobener Stil. Weitere Beispiele hiefür finden wir περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 39, 12 ff., ferner in der Homilie gegen Noet Lag. S. 50, 31 ff.; 56, 31 bis zum Schluss der Homilie; in der Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας Lag. S. 68, 10 ff. (Beschreibung des Hades); S. 71, 14 bis Schluss, wo H. ein farbenprächtiges Bild von dem Reiche der Heiligen und dem Zustande der Erde und der ganzen sichtbaren Welt nach ihrem dereinstigen Ende und ihrer Verjüngung und Verklärung entwirft, in dem Fragment aus der Schrift εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην S. 83, 3 ff.: Ὁ τὸν ἀπολωλότα ἐκ γῆς πρωτόπλαστον ἄνθρωπον καὶ ἐν δεσμοῖς θανάτου κρατούμενον ἐξ ᾅδου κατωτάτου ἑλκύσας· ὁ ἄνωθεν κατελθὼν καὶ τὸν κάτω εἰς τὰ ἄνω ἀνενέγκας· ὁ τῶν νεκρῶν εὐαγγελιστὴς καὶ τῶν ψυχῶν λυτρωτής κ. τ. λ. mit seinen kunstvollen Antithesen von Z. 9—15.

§ 4.

Die angeführten Beispiele geben uns ein Bild von der rednerischen Kraft und Gewandtheit des H. Wie er die verschiedenen Kunstmittel, die rhetorische Schulung unserem auch philosophisch fein gebildeten Autor bot, in seinen Werken verwendet, werden wir jetzt genauer untersuchen. Mit einer glänzenden Fragenreihe, ähnlich wie am Eingang unserer Predigt, eröffnet er seinen HC. S. 343, 2 ff.: Καὶ ποῦ πᾶσα ἡ πλουσία αὕτη γνῶσις; ποῦ δὲ τὰ μυστήρια ταῦτα; καὶ ποῦ αἱ βίβλοι; κ. τ. λ. Desgleichen verwendet er dieses Kunstmittel S. 351, 2 ff.: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“

Was sucht ihr, u. s. w., das viermal wiederkehrt. Eine Reihe von Imperativen S. 353, 1 ff.; Gr. S. 28, 21 ff.; Gr. S. 34, 5 ff.; Gr. S. 52, 3 ff.; Antithesen und Anaphern gebraucht er häufig περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, so z. B. S. 6, 10 ff.; S. 20, 8 ff.: τί οὖν; οὐ γεγένηται ἤδη ταῦτα; οὐ πεπλήρωται τὰ ὑπὸ σοῦ εἰρημένα; οὐκ ἠρήμωται αὐτῶν ἡ Ἰουδαίαγῆ; οὐκ ἐμπέπρησται τὸ ἁγίασμα; οὐ κατέστραπται τὰ τείχη; κ. τ. λ.; S. 21, 17 ff.: ἴδε κρατεῖ νῦν „ὁ σίδηρος, ἴδε fünfmal wiederholt; S. 38, 16 ff. (von der Verblendung der Juden): ἐσφάλησαν οὖν κατὰ πάντα, ἐν μηδενὶ σύμφωνοι μήτε τῇ ἀληθείᾳ εὑρισκόμενοι, μήτε κατὰ τὸν νόμον διὰ τὸ . . ., μήτε κατὰ τοὺς προφήτας διὰ τὸ . . ., μήτε . . . μήτε κ. τ. λ. Häufig findet sich diese Kunstform in der durchaus in gehobener Diktion geschriebenen Homilie gegen Noetos z. B. Lag. S. 50, 31 ff.; S. 51, 3 ff.

Einfache rhetorische Fragen finden wir wiederholt, so im DC. S. 39, 3; S. 68, 10; S. 336, 8; περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 21, 8 S. 30, 12; Lag. S. 54, 23; S. 183, 7; am häufigsten im HC.

In unserer Predigt macht sich der Redner selbst Einwürfe, denen die Widerlegung auf dem Fusse folgt; diese Beweisführung findet sich auch sonst in den Schriften des H. So häufig im DC. ἀλλ' ἐρεῖ τις, ἴσως ἐρεῖ τις, καὶ πῶς, φησιν S. 39, 18; S. 80, 6; S. 88, 4; 164, 10; 224, 11; 244, 11 u. a. Auch περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, z. B. S. 11, 21; in der Homilie gegen Noet, z. B. Lag. 47, 8; 53, 18; 54, 25.

Dem rhetorischen Ausruf, der des Redners Staunen ausdrücken soll, z. B. in der Predigt S. 258, 4 ὦ παραδόξων πραγμάτων begegnen wir in den anderen Schriften immer wieder, am häufigsten naturgemäss aus den bereits angeführten Gründen im HC., z. B. Gr. 27, 6 „O Güte des Wohlgeruches!" 33, 6 „O neue Geheimnisse" 39, 18; 52, 25; 55, 8; 57, 22; 58, 24; 59, 29; aber auch sonst z. B. DC. S. 30, 27 ff. ὦ παρανόμων ἀρχόντων; S. 292, 6 ὦ μακαρίων μαθητῶν; περὶ τοῦ πάσχα S. 268, 5 ff.; Lag. S. 168, 26.

Sogar in der Erklärung des Propheten gebraucht er rednerischen Schmuck, um die Darstellung nicht trocken und langweilig erscheinen zu lassen. Er apostrophiert die zitierten Propheten und hält ein Zwiegespräch mit ihnen, z. B. περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 20, 1; 20, 14ff.; 21, 4; 21, 14, 21; 23, 10ff.; Gr. S. 36, 8: „so komm, Jesaja, zeuge und sprich"; 58, 27: „stelle dich her, Prophet! Gib Zeugnis und sprich"; S. 59, 5; Propheten und überhaupt biblische Personen apostrophiert er auch DC. S. 19, 25; 90, 13; 98, 21; 106, 11f.; ferner S. 131, 3 Ἄγε δή μοι ὦ Σαμουήλ S. 131, 8: εἰπέ μοι, ὦ μακαρία Μαρία = Lag. S. 141, 12; desgleichen in der ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους Lag. S. 64, 3, 7; S. 66, 7: διὰ τό, ὦ προφῆτα; εἰπὲ ἡμῖν.

Zuweilen gebraucht der Redner, um seine Predigt eindrucksvoller zu gestalten, einen kraftvoll andringenden Aufruf, der sich an alle heidnischen Völker (S. 262, 13 δεῦτε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν) oder an den einzelnen Menschen richtet (S. 262, 33f. δεῦρο τοίνυν, ἀναγεννήθητι, ἄνθρωπε). Diese Gepflogenheit finden wir häufig bei H. So Philos. S. 542, 88 τοιαύτη ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις, ὦ πάντες ἄνθρωποι Gr. S. 35, 20 „Sammelt euch, alle Völker"; DC. S. 17, 16; 18, 20; 34, 18; 76, 8; 109, 19; 112, 15; 114, 1 (ἑδραῖος οὖν γενοῦ, ὦ ἄνθρωπε); 116, 2; 132, 9f. (φεῦγε οὖν τὰ τοιαῦτα πρόσωπα, ὦ ἄνθρωπε); 204, 8; 238, 19f.; 244, 12 (εὐκόλως διδάχθητι, ὦ ἄνθρωπε); 332, 17; 338, 4; Gr. 27, 25; 30, 32; 31, 20; 32, 9; 33, 18; 53, 10; Lag. 64, 3ff. Philos. 544, 34f.

Bemerkenswert ist das nach einer Aufforderung eingeschobene παρακαλῶ, z. B. Predigt S. 262, 3 ἀλλὰ συντείνατέ μοι τὸν νοῦν, παρακαλῶ, μετὰ ἀκριβείας. Dies findet sich in gleicher Weise DC. S. 35, 1 „Wachet nun, alle Heiligen (Menschen), ich bitte euch"; S. 98, 21 εἴπατέ μοι, τρεῖς παῖδες, — μνήσθητέ μου — παρακαλῶ; HC. S. 345, 7 „Sage mir, o Christus, und antworte mir, ich bitte dich"; περὶ τοῦ

ἀντιχρίστου S. 21, 4 f. λέγε μοι, ὦ μακάριε Δανιήλ, πληροφόρησόν με, παρακαλῶ.

Diese Beobachtung führt uns auf einige Eigentümlichkeiten des H. in der Beweisführung.

§ 5.

Wie schon früher erwähnt, knüpft der Redner in unserer Predigt an Bibelworte seinen Kommentar in der Weise an, dass seine Worte sich auch formell ganz der Bibelstelle anpassen. Man vergleiche besonders S. 261, 19 „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα.“ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Ἰωσὴφ ὀνομαζόμενος υἱὸς κ. τ. λ. mit Lag. S. 56, 31 ff. „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἀκούετε αὐτοῦ.“ οὗτος στεφανοῦται κατὰ διαβόλου, οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ ναζαραῖος ὁ ἐν Κανᾷ ἐν γάμοις κληθεὶς κ. τ. λ. Weitere Belege für diese unmittelbare Anknüpfung an Bibelstellen sind HC. S. 351, 2 ff.: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ Was sucht ihr auf der Erde den schon auf dem Thron der Herrlichkeit Sitzenden? u. s. w. Wie H. hier an Luk. 24, 5 anknüpft, so S. 352, 21 ff. an Hohelied 3, 4; S. 352, 15 ff.; Gr. S. 31, 28 ff.; Gr. S. 35, 21 ff. „Wundert euch nicht über meinen Anblick . .“ Schaue auf das Wort derer, . . . schauet nicht auf die Sündige, und gerade deshalb verachtete Christus mich. S. 35, 9 ff.; S. 36, 16 ff.; 39, 9 ff.; 44, 10 ff.; 49, 4 ff.; 64, 29 ff.

Diese Eigenart des H., seinen Kommentar zuweilen den eben sprechenden biblischen Personen in den Mund zu legen, nennt Batiffol S. 14 le procédé de mise en scène caractéristique de Nestorius und nun sehen wir diese auffallende Eigentümlichkeit nicht nur bei dem „faux Hippolyte“, wie B. den Verfasser unserer Predigt nennt, sondern auch bei dem echten Hippolytus. Und damit fällt die Hauptstütze seines Beweises, soweit er sich auf stilistische Eigenarten ausdehnt, von selbst zusammen, und man muss sich überhaupt wundern,

dass B. einen Beweis antritt, nachdem er am Eingang der Abhandlung über H. (S. 13) den Satz als feststehende Tatsache hingesetzt hat: Le caractère inauthentique de cette homélie ne fait plus question aujourd'hui. Für uns hat diese Eigenart des H. ungleich höhere Bedeutung, wenn wir in Erwägung ziehen, wie wenig Material vorhanden ist, um H. als Prediger zu beurteilen.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Stiles unserer Predigt ist der Aufbau des Beweises über einem stets wiederholten Begriffe. Die Beispiele werden unsere Ansicht klar legen. Der Prediger beleuchtet die Bedeutung des Wassers S. 262, 17 ff.: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ὕδωρ τὸ τῷ πνεύματι κοινωνοῦν, δι' οὗ παράδεισος ποτίζεται, δι' οὗ ἡ γῆ πιαίνεται, δι' οὗ φυτὸν αὔξει, δι' οὗ ζῷα τεκνογονεῖ καὶ, ἵνα πάντα συνελὼν εἴπω, δι' οὗ ἀναγεννώμενος ζῳογονεῖται ἄνθρωπος, ἐν ᾧ καὶ ὁ Χριστὸς ἐβαπτίσατο, ἐν ᾧ καὶ τὸ πνεῦμα κατέρχετο ἐν εἴδει περιστερᾶς. Im folgenden erörtert er die Bedeutung des Geistes in der gleichen Weise S. 262, 22 ff. τοῦτο δέ ἐστιν τὸ πνεῦμα τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἐπιφερόμενον ἐπάνω τῶν ὑδάτων, δι' οὗ κόσμος κινεῖται, δι' οὗ κτίσις ἵσταται καὶ τὰ σύμπαντα ζῳογονεῖται, τὸ ἐν προφήταις ἐνεργῆσαν, τὸ ἐπὶ Χριστὸν καταπτάν. τοῦτό ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ δοθὲν τοῖς ἀποστόλοις ἐν εἴδει πυρίνων γλωσσῶν. τοῦτο τὸ πνεῦμα ἐζήτει Δαβὶδ λέγων . . . περὶ τούτου καὶ Γαβριὴλ ἔλεγε τῇ παρθένῳ . . . διὰ τούτου τοῦ πνεύματος Πέτρος ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνὴν . . . κ. τ. λ.

Diese Art des Beweises findet sich nun des öfteren in den anerkannt echten Schriften des H. So im DC. S. 104, 9 ff., wo er die Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen kommentiert und den Engel auf Christus deutet: οὗτος ἦν ὁ τὴν ἐξουσίαν τῆς κρίσεως παρὰ τοῦ πατρὸς λαβών· ὁ καὶ ἐν Σοδόμοις τὸ πῦρ καὶ τὸ θεῖον ἐπιβρέξας . . . τοῦτον καὶ Ἰεζεκιὴλ ὁμολογεῖ . . τοῦτον ἰδὸν τὸ πῦρ . . ἐδειλίασεν καὶ τὸ τούτου ὑπεραυγάζον φῶς ἰδὸν ἐτρόμασεν· περὶ τούτου Ἡσαΐας λέγει . . . . τοῦτον ἡ γραφὴ καὶ ἄγγελον θεοῦ ὡμολόγησεν· . . . οὗτος συγκατέβη . . .

τοῦτον τὸν ἄγγελον ἰδὸν κ. τ. λ. In dieser Art ist auch des H. Beweis dafür, dass Christus Gott und Mensch zugleich ist, abgefasst in der Homilie gegen Noet Lag. S. 55, 31 bis Schluss: οὗτος προελθὼν εἰς κόσμον θεὸς ἐν σώματι ἐφανερώθη . . . und weiter unten οὗτος ἦν ὁ ζητούμενος ὑπὸ μάγων . . . οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου . . οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς . . τούτου χάριν ἥλιος σκοτίζεται . . οὗτος ἐμφυσῶν δίδωσι τὸ πνεῦμα μαθηταῖς.

Häufiger findet sich diese Beweisart im HC. So Gr. S. 27, 17 ff. „Es erfüllte herabkommend Alle. Durch es . . .;“ Gr. 29, 5 ff., wo H. erörtert, dass Christus die von den Israeliten ersehnte „Salbe des Wohlgeruches“ ist: „Diese Salbe hat fröhlich gemacht die Gerechten. Weil Noah sie lieb gewonnen . . . Sie ward entehrt . . . Durch sie ward fröhlich . . .“ u. s. w., besonders S. 32, 14 ff. „Der selige Daniel verlangte nach dieser Salbe“ u. s. w.; ähnlich in der Vergleichung der Apostel mit Rossen im Anschluss an Hoh. 1, 9 Gr. S. 40, 6 ff.; in der Vergleichung Christi mit einem Ruhebett (Hoh. 3, 7, 8) Gr. S. 74, 4 ff. „Geheimnisvoll hat dieses Bett . .; auf diesem Bette . .; dieses Bett trug man . .; auf eben diesem Bette lag in Ermattung die Tochter des Obersten . .; zu diesem Bett strebte das Weib“ u. s. w. ebenso im Anschluss an Hoh. 3, 8, wo die Hüfte (Lende) auf Christus gedeutet wird Gr. S. 75, 32 ff.

Die gleiche Beweisart verwendet gelegentlich auch des H. Lehrer Irenäus in seinem Werk adversus haereses, z. B. Buch III, 18, 1 (Ausg. von W. W. Harvey) . . dixerunt spiritum dei sicut columbam descendisse in eum; hunc spiritum, de quo ab Esaia dictum est „et requiescet super eum spiritus dei . .“ et iterum „spiritus domini super me . .“ Iste spiritus, de quo ait dominus . . . Hunc enim promisit . . unde et in filium dei, filium hominis factum, descendit . . Hunc spiritum petiit David . . dicens . . . Quem et descendisse Lucas ait . . super discipulos in Pentecoste. Zum Vergleiche ziehe man hier ferner bei „Texte und Untersuchungen“ N. F. I. Bd. Heft 2 S. 17. Bonwetsch

untersucht dort, inwieweit einzelne Kirchenväter aus H. schöpften, und schreibt u. a. „Bei Ambrosius liegt nicht weniger eine Herkunft aus Hipp. nahe. So scheint mir Hipp.'s Stimme in De Isaac et anima §§ 77 S. 557f. (zu Hohel. 8, 6) durchzuklingen . .“ (folgt die Stelle). Ich weiss nicht, welche Stelle aus H. hier Bonwetsch vorschwebt; mich erinnert der ganze zitierte Abschnitt, insbesonders der Passus . . hoc igne inflammavit corda apostolorum suorum, . . spiritus quoque sanctus descendit et „replevit totam domum . . et visae sunt dispertitae linguae tanquam ignis . .“ verae alae, quae volitabant per ora apostolorum . . . harum alarum igne . . baptizantur populi nationum . . merito uri renes suos volebat et cor suum David . . . nach Form und Inhalt an die bereits angeführte Stelle unserer Predigt S. 262, 22 ff.

§ 6.

In der Beweisführung verwendet unser Redner stets die hl. Schrift, deren Worte er auf die verschiedenste Weise in seinen Vortrag einflicht. Dieses Verfahren können wir besonders im HC. des H. auf jeder Seite verfolgen. Das ist ganz selbstverständlich; um aber seine Hörer oder Leser vollends zu überzeugen, führt er ihnen in kurzen Zügen die Geschichte der Erlösung vor Augen. So in der Predigt S. 262, 5 ff. ὁ τῆς ἀθανασίας πατὴρ τὸν ἀθάνατον υἱὸν καὶ λόγον ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὃς ἀφικόμενος εἰς τὸν ἄνθρωπον λούσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι, καὶ ἀναγεννήσας πρὸς ἀφθαρσίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐνεφύσησεν ἡμῖν πνεῦμα ζωῆς, περιαμφιάσας ἡμᾶς ἀφθάρτῳ πανοπλίᾳ; so in der Homilie gegen Noet Lag. S. 55, 17 ff. πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοί, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς . . . σώσῃ τὸν πεπτωκότα καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχῃ, und in gleicher Weise weiter unten Lag. 55, 24 ff. λόγος, ... ὃν ὑστέροις καιροῖς ἀπέστειλεν ὁ

πατὴρ πρὸς σωτηρίαν ἀνθρώπων. οὗτος διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἐκηρύχθη . . . καὶ παρὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος κ. τ. λ.; in dem Fragment aus dem λόγος κατὰ Βήρωνος Lag. S. 59, 21 ff. διὰ γὰρ τοῦτο ἄνθρωπος γέγονεν ὁ τῶν ὅλων θεός, ἵνα σαρκὶ μὲν παθητῇ πάσχων ἅπαν ἡμῶν τὸ τῷ θανάτῳ παθὲν λυτρώσηται γένος. In der nämlichen Weise erörtert H. περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 28, 16 ff. die Sendung des Johannes, des Vorläufers Christi, und in der Homilie gegen Noet Lag. 50, 27 ff. die Weltschöpfnng.

Und wozu gebraucht der Verfasser einen solchen historischen Rückblick? Er will Hörer und Leser auf jede Weise überzeugen und, um seinem Beweis eine sichere Grundlage zu geben, stellt er kurz die historischen Voraussetzungen fest. Genauigkeit und Gründlichkeit in der Beweisführung strebt H. stets an und manchmal fordert er auch die Leute auf, ihren Verstand zu gebrauchen, um seinen Ausführungen folgen zu können. Für diese Akribie des H. zeugen Predigt S. 262, 3 ff. ἀλλὰ συντείνατέ μοι τὸν νοῦν, παρακαλῶ, μετὰ ἀκριβείας· βούλομαι γὰρ ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς ἀναδραμεῖν καὶ θεάσασθαι τὴν πηγὴν τῶν ἰαμάτων πηγάζουσαν; ferner περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 11, 8 ff. ἀλλ' ἵνα μὴ σφαλῇ τις, . . . ἐπιστησάτω τὸν νοῦν; 14, 21 τούτων οὖν τῶν ῥητῶν δεδειγμένων, ἴδωμεν λεπτομερές . .; 16, 19; 19, 6 f. ἴδωμεν σαφέστερον τὰ προκείμενα, καὶ κατανοήσωμεν αὐτὰ ὀφθαλμοφανῶς; DC. 204, 3 ἐρῶ δὲ περὶ αὐτοῦ σαφέστερον; 218, 13 ff. Εἰ μὲν οὖν βούλεταί τις λεπτομερῶς ἐντυχεῖν περὶ αὐτοῦ, ἐν ἑτέρᾳ βίβλῳ σαφέστερον ταῦτα ἐπιδέδεικται; 220, 14 f. ὅπως καὶ αὐτὸς ἀκριβέστερον ἐκδιδαχθῇ περὶ τοῦ θηρίου τοῦ τετάρτου; 240, 15 ff. Ἵνα δὲ μηδὲ ἐν τούτῳ ἀναποδέδεικτον καταλείψωμεν τὸ προκείμενον διὰ τὸ λίχνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἀναγκαζόμενοι ὃ μὴ ἔξεστιν εἰπεῖν παρὰ βίαν λέγομεν; 248, 14 f. ἐκδιδάξας ἡμᾶς μετὰ πάσης ἀκριβείας; 292, 15 ff. ἀλλ' ἐπειδὴ λεπτῶς ἡ γραφὴ νῦν ταῦτα πάλιν διηγεῖται, ἐξ ἀνάγκης δεῖ καὶ ἡμᾶς ἐκ δευτέρου τὸν λόγον ποιεῖσθαι, ἵνα μὴ ἀργὴν τὴν γραφὴν καὶ ἀναπόδεικτον καταλίπωμεν; Philos.

114, 53 Ἵνα δὲ σαφέστερα τοῖς ἐντυγχάνουσι τὰ ῥηθησόμενα φανῇ. Nachdem wir jetzt Diktion und Beweisart der Predigt und der anderen Werke des H. verglichen haben, werden wir im letzten Abschnitt des zweiten Hauptteiles noch einige weitere Übereinstimmungen behandeln und uns nochmals mit Batiffol beschäftigen.

§ 7.

Die philosophische Bildung des H. erkennen wir naturgemäss am besten aus seinem Hauptwerk gegen alle Häresien, in dem er eine, wenn auch aus sekundären Quellen stammende Darstellung der wichtigeren alten philosophischen Systeme gibt. Doch andere Werke verraten den philosophisch gebildeten Verfasser. So verweist schon Kleinert (S. 269) auf die merkwürdige Wendung der Predigt S. 259, 19 f. ἀκανόνιστα δογματίζεις und erörtert hiebei, dass die zu Grunde liegende Bedeutung von κανών hier noch nicht die der kirchlichen Glaubensregel, noch weniger die spätere des fixierten Umfangs normativer h. Schriften, sondern die philosophische der logischen Regel sei. Mit Recht macht er dazu die Bemerkung: „Die Formel macht den Eindruck, der gangbaren Sprache philosophischer Dispute nachgebildet zu sein“ . . δόγμα und δογματίζειν findet sich auch sonst bei H., z. B. DC, 180, 7; Lag. 61, 21. Weitere Vergleichspunkte sind: Pred. S. 258, 4 ὧ παραδόξων πραγμάτων mit Lag. 65, 32 τὸ γὰρ παραδοξότερον; S. 258, 19 f. προσκυνοῦμεν αὐτοῦ τὴν εὐσπλαγχνίαν mit περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 6, 2 f. τὸ ἑαυτοῦ εὔσπλαγχνον; S. 259, 3 αὐτὸς δὲ τὴν χάριν φωταγωγεῖ mit Lag. 69, 4 οἱ μὲν δίκαιοι εἰς δεξιὰ φωταγωγούμενοι; S. 259, 22 φώτισον τῷ πνεύματι mit DC. 214, 14 ὑπὸ τοῦ πνεύματος φωτιζόμενοι; Drache = Teufel S. 259, 13 τοῦ δράκοντος τὸ πανούργημα mit In Matthaeum S. 199, 4 f. „und sich in den Höhlen verbergen mögen vor jenem Drachen, dem Verderber der Seelen“; in der Predigt ist der Teufel bestürzt

auf das Zeugnis des Johannes hin, das dieser von dem kommenden Erlöser ablegt, und der Verfasser führt den am Jordan erscheinenden ein: καὶ ἰδοὺ ὁ κύριος παραγίνεται λιτός, . . . ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα· Eine ähnliche Situation ergibt sich bei der Erscheinung des Herrn in der Unterwelt, die H. in gleicher Weise ausmalt wie jene bei der Erscheinung am Jordan περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα S. 268, 22 ff.: „Darum auch bebten und zerbarsten die Tore Scheols . . . . καὶ ἰδοὺ ὁ μονογενὴς εἰσῆλθεν ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν, θεὸς λόγος ἔμψυχος.“ Am Jordan war das Volk erstaunt; es erwartete einen Gott — und siehe, der Erlöser erschien ein Mensch unter Menschen, er verbirgt das Licht der Gottheit. Er verbirgt es auch in Scheol; die Seelen dort erwarten ebenfalls einen Gott — und siehe, er naht ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν· Man vergleiche ferner Pr. S. 260, 25 f. ἐχαροποιήθησαν τὰ οὐράνια τάγματα mit Lag. S. 59, 26 τὰ κατ' οὐρανοὺς ἅγια τάγματα, wo zugleich der Grund jener Freude angegeben ist; denn infolge der Erlösung ist auch eine Absicht der Menschwerdung Christi erfüllt S. 59, 26 ff. ἵνα . . τὰ . . τάγματα τῶν νοερῶν οὐσιῶν στομώσῃ πρὸς ἀτρεψίαν τῷ μυστηρίῳ τῆς αὐτοῦ σωματώσεως; S. 257, 21 ὑπὸ τῶν καμαρωδεστάτων und 259, 5 αὐτὸς τὸν οὐρανὸν ἔχει mit Lag. 56, 15 f. ὁ πήξας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν; die scharfe Unterscheidung Pr. S. 261, 9 ἐπεφάνη, οὐκ ἐφάνη mit S. 157, 5 οὐχ ἁπλῶς „λήψονται“, ἀλλὰ „κληρονομήσουσιν“ und Lag. 48, 27 ff. ἐὰν δὲ λέγῃ (Νόητος) Αὐτὸς εἶπεν „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν“: . . μανθανέτω, ὅτι οὐκ εἶπεν ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν εἰμι, ἀλλὰ ἕν ἐσμεν; den Schluss der Predigt S. 263 mit DC. S. 336, 9 ff. und Lag. 72, 19 ff. ferner die Formel S. 260, 18 εἰδὲς, ἀγαπητέ, πόσων . ., womit er sich der völligen Überzeugung des Hörers versichert mit DC. 18, 16; 60, 14; 74, 19; 80, 20; 102, 12; Lag. 43, 14; 45, 4; 53, 31.

Damit sind unsere Vergleichspunkte, soweit sie sich auf

stilistische Eigenheiten sowie auf die Art der Beweisführung erstrecken, erschöpft. Die gewichtigsten Gegengründe Batiffols haben sich als nicht stichhaltig erwiesen; es erübrigt nur, einige Bedenken von nebensächlicher Natur zu beleuchten. B. findet in unserer Predigt und seinen vier Homilien des Nestorius mêmes habitudes de langage: Dieu traité de Δημιουργός et le monde de δημιούργημα, le Christ appelé Δεσπότης, l'auditeur interpellé à la seconde personne et appelé ἀγαπητέ (S. 15). Nun kommt der Ausdruck δημιουργήματα im ersten Satz der Predigt vor, der dann Z. 11 wiederkehrt. Den Ausdruck δημιουργός gebraucht der Prediger nur einmal. Dass hier etwas Eigentümliches, nicht Hippolytisches vorliegen soll, ist nicht einzusehen, wenn wir Philos. 538, 48 f. lesen: Ὅσα γὰρ ἠθέλησεν, ἐποίει ὁ θεός· Ταῦτα λόγῳ ἐδημιούργει und Lag. 54, 29 τοῦ δημιουργήσαντος.

Ebenso ist die Bezeichnung Christi als δεσπότης doch nichts Ungewöhnliches. Als ein charakteristisches Merkmal unserer Predigt kann dieser Ausdruck umsoweniger betrachtet werden, als Christus hier ebenso häufig κύριος genannt wird, z. B. S. 258, 11, 21; 259, 13.

Dass der Zuhörer bei einer Ansprache in der zweiten Person angeredet wird, ist doch wohl notwendig. Auffallend ist nur der Singular in der Anrede; denn ἀγαπητοί gebraucht H. häufig im DC. und HC., z. B. DC. 39, 3; 60, 14; Gr. 33, 18, um nur einige Beispiele anzuführen. Aber dieser Singular könnte doch nur dann Beweiskraft haben, wenn sich B. über den Charakter der Rede geäussert hätte, d. h. über die Frage, an wen die Predigt gerichtet ist. Denn wer wie Tümpelmann (S. 498) und Achelis (S. 202) der Ansicht ist, es handle sich wegen des Singulars in der Anrede nur um die feierliche Taufe eines einzelnen, Vornehmen, der sieht darin nichts Auffallendes, sondern etwas Selbstverständliches. Trotz dieser eingestreuten singularischen Anreden (S. 258, 2 ἤκουες γὰρ

ἀρτίως; 260, 18 εἶδες, ἀγαπητέ, 260, 27 ἤκουες γάρ; 263, 12 εἶδες, ἀγαπητέ, 260, 27 ἤκουες γάρ; 263, 12 εἶδες, ἀγαπητέ) bin ich mit Kleinert (S. 268) der Ansicht, dass wir es hier nicht mit einer für einen Täufling berechneten Predigt, sondern mit einer an die Gemeinde gerichteten zu tun haben. Der Singular in der Anrede ist eher rhetorischer Natur und für die Erbauungsrede vermöge seiner individuell andringenden Kraft recht geeignet. Dass dieser dem Redner nicht fremd ist, beweist Kleinert durch die Stelle S. 262, 33 f. δεῦρο τοίνυν, ἀναγεννήθητι, ἄνθρωπε, wo persönliche Beziehung auf einen einzelnen neben dem vorausgehenden Δεῦτε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν S. 262, 13 unnatürlich wäre. Ganz ähnlich wechselt Singular und Plural in der Anrede bei gleicher Beziehung in dem rednerisch gehaltenen Schluss der Philos. und auch sonst gebraucht H. häufig neben dem Plural diesen „individuell andringenden Singular", z. B. DC. 102, 4; 132, 2, 9; 180, 3; 204, 8; 238, 19; 240, 1, 4, 13; 262, 11; 286, 15; Lag. 63, 31; 65, 15, 18; 66, 23; 67, 10; Gr. 57, 28; 73, 19. [Das zur Veranschaulichung dieses Wechsels von Kleinert angezogene Beispiel (Lag. 94, 12 mit 93, 15, 20) beweist für uns nichts; denn die Stellen sind der pseudohippolytischen Schrift De consummatione mundi entnommen.] Dass tatsächlich die Predigt an eine Mehrheit gerichtet ist, zeigt die Verwendung des Plurals an entscheidenden Stellen S. 259, 18 καθὼς ἀρτίως ἠκούσατε; 262, 3 συντείνατέ μοι τὸν νοῦν.

Man sieht also, dass diese Einwände Batiffols nicht stichhaltig sind, so wenig wie ein anderer, den B. in folgenden Worten ausdrückt S. 15: J'appelle l'attention sur une forme de phrase moins facile: elle consiste en une accumulation de très brèves propositions disposées selon une sorte de rythme et quasi assonancées:

. . . ἐχαροποιήθησαν τὰ οὐράνια τάγματα, ἰάθη τὰ ἐπίγεια

νοσήματα, ἐγνώσθη τὰ ἀπόρρητα πράγματα, ἐφιλιώθη τὰ ἐχθραίνοντα (p. 260, 25—27. cf. p. 259, 11—13).

Dieser Stelle fügt er eine aus der athanasischen Homilie über das Pascha bei

. . . τὴν φθορὰν ἀποτίθεται, τὴν δουλείαν ἀποδύσεται, τὴν ἀθανασίαν ἀπολήψεται, πρὸς ἀμείνονα μεταστήσεται λῆξιν (1076. 5—7. cf. ibid. 40—44).

Nun muss man, um die Bedeutungslosigkeit dieses Arguments einzusehen, die Beweisart Batiffols näher betrachten. Beide Homilien, unsere in Frage stehende, die wir als Eigentum des H. betrachten, und jene dem Athanasius zugeschriebene, nimmt B. für Nestorius in Anspruch und für diese Behauptung bringt er den Beweis, dass beide Schriften in einer stilistischen Zufälligkeit übereinstimmen, folglich dem Nestorius zugehören. Und doch könnte dieses Moment auf Nestorius als gemeinsamen Verfasser beider Schriften nur dann allenfalls hinweisen, wenn jene Eigentümlichkeit ein besonderes Kriterium nestorianischen Stils wäre, was aber B. hier nicht nachweist.

Übrigens ist eine solche Reihe kürzerer Sätze mit gleichem rhythmischen Bau bei H. durchaus nicht selten, z. B. Philos. S. 6, 80 ff. ὕστερον γὰρ εὐφρανεῖ ὡς ἀθλητὴν μετὰ πολλοῦ πόνου στεφάνου τυχόντα ἢ ἔμπορον μετὰ μέγαν θαλάσσης σάλον κερδάναντα ἢ γεωργὸν μετὰ ἱδρῶτα προσώπου καρπῶν ἀπολαύσαντα ἢ προφήτην μετὰ ὀνειδισμοὺς καὶ ὕβρεις ὁρῶντα τὰ λαληθέντα ἀποβαίνοντα; Lag. 50, 21 ff.; DC. 19, 12 ff.; 76, 15 ff., 20 ff.; 82, 2 ff.; 334, 1, 10 ff.

Damit schliessen wir den zweiten Hauptteil unserer Abhandlung. Wir glauben zur Genüge dargetan zu haben, dass der Stil des H. durchaus keinen Anlass gibt, die Echtheit der Predigt zu bezweifeln. Zudem muss man immer bedenken, dass unsere Proben meist Werken exegetischen Charakters entstammen, wo für blühende Sprache und rhetorische Kunst weit weniger Raum ist, wie in einer Predigt. Wir sahen,

dass die gemachten Einwände unhaltbar sind, dass die Formgebung der Predigt mit jener der übrigen Schriften nirgends im Widerspruch steht und dass ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten durch Parallelen aus den unbezweifelt echten Schriften gestützt werden.

Im folgenden werden wir nun den Nachweis liefern, dass unsere Predigt auch inhaltlich mit keinem der in den echten Schriften des H. niedergelegten Gedanken im Widerspruch steht, dass vielmehr ihr Geist und ihr dogmatischer Gehalt echt hippolytisch ist. Dies nachzuweisen ist nicht schwer; denn in dem reichen Nachlass des H. kehren die Grundanschauungen wieder, die unsere Predigt zeigt.

III. Hauptteil.

Gedankengehalt der Predigt im Vergleich mit jenem der echten Schriften des Hippolytus.

§ 1.

Der Redner beginnt seine Predigt nicht mit dem Preise des Erlösers, der am Jordan erschien, sondern mit dem Preise seiner Werke, der Schöpfung. Diese Voranstellung ist bezeichnend für des H. Grundanschauung, dass Christus auch vor seiner Erscheinung Zeugnis von sich abgelegt hat durch seine Werke, aus welchen die Menschen Gott erkennen könnten. Deshalb stellt er in der Predigt voran, was vor der Taufe Christi schon Zeugnis ablegte von Gott. Deshalb beklagt er DC. 92, 18 ff., dass früher Nabuchodonosor nur ein Götzenbild aufgestellt, jetzt aber der Teufel viele erfunden habe, damit die Menschen, εἰς ὕψος ἀναβλέπειν μὴ θέλοντες, μηδὲ τὸ κάλλος

τοῦ οὐρανοῦ κατανοεῖν, . . . μὴ τὸν τούτου θεὸν ἐπιγνόντες σωθῆναι δυνηθῶσιν. Mit Entrüstung wendet er sich deshalb gegen die Begründer von Häresien, die leere Wunderworte erfinden oder Götzenbilder wie Nabuchodonosor, um dadurch die Menschen zu verführen, τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα προσκυνεῖν (DC. S. 100, 14). Dieselbe Anschauung, dass Gott sich den Heiden durch die Schöpfung offenbart, spricht des H. Lehrer Irenäus in seinem Hauptwerk II, 8, 1 aus: ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus.

Vollends begreiflich wird uns das überreiche Lob der Werke Gottes am Eingang unserer Predigt erscheinen, wenn wir des H. Kommentar zu der Erzählung Daniels von dem Lobgesang der drei Jünglinge im Ofen lesen DC. 96, 13 ff. Freilich ist hier der Schriftsteller an eine verstandesmässige Exegese des Textes gebunden, aber man sieht dem ganzen Passus die Wärme und Freudigkeit an, mit welcher H. dieses Preislied auf die Schöpfung kommentiert hat. Bemerkenswert ist, dass die Predigt in dem Preise der sichtbaren Welt fast die gleiche Reihenfolge einhält und es ist vielleicht mehr als eine zufällige Übereinstimmung, dass Predigt und DC. κατὰ τάξιν τὸν ὕμνον ἀναφέροντες zu dem vornehmsten Geschöpfe, dem Menschen, kommen. (Pr. S. 257, 11; DC. S. 98, 11).

§ 2.

In unserer Predigt erhält das Wasser noch nicht durch eine besondere Weihe seine Würde; die Predigt weiss noch nichts von der Wasserweihe, die um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der Kirche allgemein zur Geltung gekommen war.[1]) Das Wasser erhielt nach dem Plane des Weltschöpfers eine Vorzugsstellung; es ist das notwendigste Element, das die Erde trägt und alle Vegetation nährt und erhält; ἄνευ τῆς

[1]) S. Kleinert S. 29.

τῶν ὑδάτων φύσεως οὐδὲν τῶν παρόντων συνίσταται (S. 257, 19). Ja, während alle übrigen Elemente unter dem Himmelsgewölbe existieren, hat das Wasser auch über den Himmeln eine Stätte erhalten: ἡ δὲ τῶν ὑδάτων φύσις καὶ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν τὴν μονὴν ἐδέξατο (S. 257, 21 f.). Damit stimmt überein des H. Kommentar zu Gen. I, 7 (S. 51 Fragment): τότε τὸ τρίτον μέρος τῶν ὑδάτων πήγνυσιν ἐν μέσῳ, τὸ τρίτον δὲ εἰς τὸ ἄνω ἐχώριζεν, ἀναλαμβάνων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει ἅμα τῷ στερεώματι, τὸ δὲ τρίτον εἰς τὸ κάτω κατέλιπε πρὸς χρῆσιν καὶ „ἀπόλαυσιν" τοῖς ἀνθρώποις.

Erhöht wird diese im Schöpfungsplan begründete ἀξιοπιστία des Wassers durch die Beziehungen zu Christus, der ὡς ὑετὸς κατῆλθε καὶ ὡς πηγὴ ἐγνώσθη καὶ ὡς ποταμὸς διεδόθη (258, 1 f.). Durch die blosse Vergleichung Christi mit einem Regen, Quell und Strom wird das Wasser schon geheiligt und erhält eine Weihe. Mit einem Quell und Gnadenregen vergleicht H. öfters den Erlöser, er ist ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς (Lag. 51, 14), ἐκ τῆς ἀεννάου πηγῆς (ἐκ τῆς ἑρμηνείας Ῥούθ S. 120, 8), der sich auf die Erde herniederliess wie ein Tau (Gr. 32, 25; 47, 11). Mit einem Strom wird Christus verglichen DC. 29, 11 ff. „Ein Strom fliesst von unaufhörlichem Wasser, und vier Ströme teilen sich von ihm, wässernd die ganze Erde. Denn Christus, der Strom seiend, wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündigt und, über die ganze Erde hinwässernd, heiligt er alle an ihn Glaubenden."

Diese Vergleiche gebraucht auch des H. Lehrer, z. B. Ir. III, 18, 1 (S. 92 f.). Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, ... ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua, quae de coelo est, und weiter S. 93: wir konnten niemals die Frucht des ewigen Lebens bringen sine superna voluntaria pluvia. Auch er spricht wie H. von dem Gnadentau (III, 18, 2 ros dei), so dass man aus der Predigt wie aus den übrigen Schriften des H. den Schüler des Irenäus erkennt.

§ 3.

Seinem Wesen nach Unheiliges und Vergängliches wird durch die Berührung und Verbindung mit Heiligem selbst geheiligt. Denn hatte der blosse Vergleich Christi mit Wasser diesem eine Weihe verliehen, so wird diese noch erhöht durch die Tatsache, dass das Wasser den Leib des Erlösers berühren und umgeben durfte. S. 257, 26 ff. τὸ πάντων αἰδεσιμώτερον, ὅτι . . . ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ἐβαπτίσθη . . . ἐν ὀλίγῳ ὕδατι ἐλούετο, . . . ὑπὸ πενιχρῶν καὶ προσκαίρων ὑδάτων ἐκαλύπτετο.

Wie hier das Wasser dadurch geheiligt wird, dass es den Leib des Herrn umgibt, so erklärt sich für H. die Tatsache, dass die Kleider der Jünglinge im Ofen nicht verbrannten, auf gleiche Weise. Durch die Berührung mit den Leibern Heiliger wurden sie selbst geheiligt. DC. 94, 13 ff. ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἱμάτια περὶ τὰ σώματα τῶν παίδων ἦν περικείμενα, καὶ ταῦτα σὺν αὐτοῖς ἡγιάσθη. Darin sieht H. eine Gewähr für die Auferstehung des Fleisches; denn wenn schon vergängliche Kleidungsstücke unversehrt vom Feuer blieben διὰ τὸ περὶ σῶμα ἅγιον περικεῖσθαι, πῶς οὐχὶ καὶ σὰρξ φθαρτὴ ὑπάρχουσα περὶ ψυχὴν ἁγίαν περικειμένη καὶ αὐτὴ σὺν αὐτῇ ἁγιασθήσεται καὶ εἰς ἀφθαρσίαν μετατεθήσεται; (DC. S. 94, 17 ff.)

§ 4.

Ein weiterer bemerkenswerter Zug ist die Ansicht von der Furcht des Elementes vor seinem Schöpfer. In besonderen Fällen, wenn das Element mit seinem Herrn und Schöpfer in enge Berührung kommen soll, und ihn plötzlich erkennt, entsetzt es sich und will die Flucht ergreifen. οὐκ ἔλαθε τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν . . . „εἶδον γὰρ αὐτὸν τὰ ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν“, ἐξέστησαν μικροῦ δεῖν καὶ τῆς ὁροθεσίας ἀπέφυγον. Den Grund dieser Furcht erklärt H. Er führt die Frage des Propheten an: „Was hast du, Meer, dass du fliehst, und du, Jordan, dass du dich rückwärts wendest?“ und lässt darauf die Wasser

antworten: Τὸν πάντων κτιστὴν ἐν „μορφῇ δούλου“ εἴδομεν καὶ τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας ἀγνοήσαντες ἀπὸ τῆς δειλίας ἐλαυνόμεθα (258, 12 ff.). Der Jordan fürchtet sich, den Herrn zu berühren: ὁ Ἰορδάνης οὐ τολμᾷ πλησιάσαι (S. 259, 28). Hiemit vergleiche man DC. 104, 15 ff. Wie in der Predigt das Wasser, so fürchtet sich hier das Feuer vor seinem Schöpfer. Nachdem H. die wunderbare Rettung der Jünglinge im Ofen durch einen Engel berichtet und kommentiert hat, beweist er, dass dieser Engel der Sohn Gottes war, und fährt fort: τοῦτον ἰδὼν τὸ πῦρ ἐν τῇ καμίνῳ ἐδειλίασεν καὶ τὸ τούτου ὑπεραυγάζον φῶς ἰδὼν ἐτρόμασεν; den Grund dieser Furcht gibt er an unten 104, 20 ff. τοῦτον τὸν ἄγγελον ἰδὼν τὸ πῦρ ἐπέγνω τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην καὶ φοβηθὲν ἔφυγεν ἔξω καὶ διὰ τοῦτο τεσσαράκοντα ἐννέα πήχεις ὑψώθη.

Das geschaffene Licht muss vor dem Glanze des unerschaffenen fliehen (DC. 150, 24). Von dem himmlischen Lichte, das die schreibende Hand Gottes im Prunksale des Königs Belsazar verbreitet, wird das Licht der Lampe verdunkelt (152, 1).

Ebenso erklärt H. die Finsternis beim Tode Christi Lag. 57, 8 ff. τὸν γὰρ κοσμήτορα τοῦ παντὸς ἐπὶ σταυροῦ βλέποντες καμμύσαντα τὸν ὀφθαλμὸν καὶ παραδώσαντα τὸ πνεῦμα ἰδοῦσα ἡ κτίσις ἐταράσσετο καὶ τὴν αὐτοῦ ὑπερβάλλουσαν δόξαν χωρῆσαι οὐ δυναμένη ἐσκοτίζετο.

Die Wasser fürchten sich (in der Predigt), solange sie das Geheimnis der Heilsordnung nicht kennen. Anders ist ihr Verhalten, nachdem ihnen diese durch den Sohn offenbar wurde. S. 258, 19 f. νῦν δὲ γνόντες τὴν οἰκονομίαν προσκυνοῦμεν αὐτοῦ τὴν εὐσπλαγχνίαν. Wie sich hier die Wasser nach der ihnen gewordenen Offenbarung beruhigen, so erklärt H. ähnlich das Verhalten der Löwen in der Grube Daniel gegenüber DC. S. 176, 5 ff. τότε τοίνυν τοῦ ἀγγέλου φανέντος ἐν τῷ λάκκῳ τὰ μὲν θηρία τὰ ἄγρια ἡμερώθησαν κ. τ. λ.

§ 5.

Die Schrift und der in ihr waltende Geist suchen den Teufel zu täuschen; davon ist der Prediger überzeugt. Am Jordan erwartet das Volk ein nie gesehenes Schauspiel, der Teufel ist niedergeschlagen, da Johannes Zeugnis gibt von der Grösse und Majestät des Gottessohnes, der jetzt erscheinen muss, und siehe — der Herr naht allein, ein schlichter Mensch, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα· Und warum dies? ἵνα λάθῃ τοῦ δράκοντος τὸ πανούργημα (S. 259, 8—13). Deshalb ruft Joh. aus: „Anderes habe ich verkündet und anderes beginnst du; ἄλλα ἤκουσεν ὁ διάβολος καὶ ἄλλα κατανοεῖ" (259, 20 f.).

Diese Ansicht erinnert Kleinert spezifisch an Irenäus, mit dem sein Schüler die gleiche Ansicht teilt (S. 270). Doch ist mir unklar, an welche Stellen K. hiebei denkt. Es ist auch gar nicht nötig, in die Ferne zu schweifen; H. selbst hat diese Anschauung ganz klar im DC. ausgesprochen. Der Teufel könnte an dem neuen Adam das gleiche πανούργημα vollbringen, das dem alten den Tod gebracht hat; darum muss er getäuscht werden. In den hl. Schriften ist manche Erzählung früher geschrieben und wurde später erfüllt, während andere später geschrieben und vorher erfüllt wurden. Die gleiche Verwechslung findet, sagt H., bei einigen Geschichten der Propheten statt. Und wozu diese künstliche Verwirrung der Zeitenfolge? τοῦτο δὲ οἰκονομίᾳ τοῦ πνεύματος ἐγίνετο, ἵνα μὴ ὁ διάβολος συνιῇ τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν ἐν παραβολαῖς λαλούμενα καὶ παγιδεύσας ἐκ δευτέρου πάλιν ἀποκτείνῃ τὸν ἄνθρωπον (DC. 10, 7—14).

Man sieht die übereinstimmende Ansicht in beiden Fällen. Aber nicht nur dem Teufel, allen Widersachern Gottes soll der Sinn der Schrift verborgen bleiben: Der Traum des Nabuchodonosor war ein himmlischer, καὶ διὰ τοῦτο ἀπεκρύβη μὲν ἀπὸ τῶν τὰ ἐπίγεια φρονούντων ἀνθρώπων. Gott zeigte

zwar dem König die Zukunft durch das Traumbild, verhüllte aber vor ihm dessen Sinn, ἀπέκρυψεν δὲ ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ ὅραμα, ἵνα μὴ ὑπὸ τῶν Βαβυλῶνος τὰ τοῦ θεοῦ βουλεύματα ἑρμηνευθῆναι δυνηθῇ (DC. 56, 8 ff.). Ebenso kommentiert H. die Erzählung von der geheimnisvollen Schrift im Saale des Belsazar und deren Deutung durch Daniel. Die Weisen Babylons kamen und versuchten ihre Kunst an den drei Wörtern, ἀλλ᾽ ἦν ἀποκεκρυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν τὸ ῥῆμα· ἠμβλύνθησαν γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπηρώθη τὰ νοήματα τῆς καρδίας αὐτῶν (DC. 152, 16 ff.). Der Sinn der hl. Schrift soll Gottes Widersachern verborgen bleiben; ἔδει γὰρ τὰ πάλαι διὰ προφητῶν λελαλημένα τοῖς μὲν ἀπίστοις Φαρισαίοις, οἱ ἐδόκουν τὰ τοῦ νόμου γράμματα γινώσκειν, ἐσφραγίσθαι (DC. 274, 11 ff.); ebenso Jr. IV, 21, 3.

§ 6.

Vor der Erscheinung des Herrn war der Himmel verschlossen, Feindschaft herrschte zwischen Himmel und Erde, ἐν τοῖς κάτω κατήειμεν, ἐν τοῖς ἄνω δὲ οὐκ ἀνήειμεν· ἄβατον ἦν τὸ ἄνω χωρίον (260, 20 ff.). Infolge der Taufe des Herrn kann der Mensch von der Tiefe der Erde hinaufkommen in die Höhen des Himmels; dadurch, dass Christus den Himmel verliess, mussten dessen Tore sich öffnen: διαλλαγὴ γέγονε τῶν ὁρατῶν πρὸς τὰ ἀόρατα, ἐχαρηποιήθησαν τὰ οὐράνια τάγματα, ἰάθη τὰ ἐπίγεια νοσήματα, ἐγνώσθη τὰ ἀπόρρητα πράγματα, ἐφιλιώθη τὰ ἐχθραίνοντα (260, 25 ff.).

Die gleiche Anschauung, dass durch die Herabkunft Gottes zu den Menschen auch der Mensch hinaufkommen kann zu Gott, vertritt H. im DC. 288, 9 f. ἔδει γὰρ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου τὰ ἄνω κάτω γενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω ἐλθεῖν δυνηθῇ.

Dass Christus durch sein Herabkommen den Menschen den Himmel eröffnet hat, bezeugt in gleicher Weise des H. Kommentar zum Hohen Lied Lag. 195, 23 ff. ὁ τὸν ἀπολω-

λότα .. ἄνθρωπον .. ἐξ ᾅδου κατωτάτου ἑλκύσας, ὁ ἄνωθεν κατελθὼν καὶ τὸν κάτω εἰς τὰ ἄνω ἀνενέγκας ... ὁ οὐράνιος τὸν ἐπίγειον εἰς τὰ ἄνω καλῶν und zu den Psalmen Lag. S. 195, 14 ff. Ἔρχεται ἐπὶ τὰς οὐρανίας πύλας, ἄγγελοι αὐτῷ συνοδεύουσι ... πρῶτος νῦν φαίνεται ταῖς δυνάμεσι ταῖς οὐρανίαις σὰρξ ἀναβαίνουσα κ. τ. λ. ferner der HC. S. 352, 8—17, wo H. die Frauen preist, „die an den Füssen den Herrn halten, damit sie in den Aër emporfliegen". „Er hob empor ein neues Geschlecht" u. s. w. Vergl. auch S. 353, 3 ff.: „Trage ihn (den Leib) empor in den Himmel!" und S. 122, 10 f. αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβάς, καὶ τὸν ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσενέγκας.

Endlich spricht H. diese Ansicht nochmals klar aus Gr. 47, 11 ff.: „Ein Früchte hervortreibender Tau liess es sich herab von der Höhe, um uns, die Irdischen, zu versiegeln zum Leben, d. h. das Wort kam herab, damit die Menschen vermöchten sich zu erheben in den Himmel."

Christus ist für uns die Quelle der Heilung: ἰάθη τὰ ἐπίγεια νοσήματα (260, 26): ὁ πάσχων καὶ τὰ πάθη ἰώμενος (261, 23 f.); βούλομαι .. ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς ἀναδραμεῖν καὶ θεάσασθαι τὴν πηγὴν τῶν ἰαμάτων πηγάζουσαν (262, 4 f.).

An verschiedenen Stellen spricht H. die gleiche Ansicht aus: zu den Proverbien 166, 4 ἴατο τὰς νόσους καὶ τὰς ἀσθενείας τῶν ἀνθρώπων; περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 6, 4 ff. φυτὸν ῥυθμίζων ἑαυτὸν ὡς ἔμπειρος ἰατρὸς πρὸς τὰ ἡμῖν συμφέροντα, ἐπιστάμενος τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν; περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα S. 267, 11 f. Gott bedurfte der Reinigungsopfer nicht, ἀθρόᾳ ῥοπῇ καθαρίζων ἅπαντα καὶ ἁγιάζων; Lag. 56, 12 f. καὶ μαστίζεται ὑπὸ Πιλάτου ὁ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναδεξάμενος und Lag. 56, 23 ff. ταῦτα γὰρ πάντα ἡμῖν κατώρθωσεν ὁ δι' ἡμᾶς γέγονεν καθ' ἡμᾶς· „αὐτὸς γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνεδέξατο καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν καὶ περὶ ἡμῶν ὠδυνᾶτο".

Infolge der Herabkunft Christi wurde das bis dahin Verborgene offenbar: ἐγνώσθη τὰ ἀπόρρητα πράγματα (260, 26 f.);

überhaupt ist Christus gekommen, das Gesetz zu erfüllen: 259, 30 f.; 260, 5 f. πληρωτής εἰμι νόμου, οὐδὲν βούλομαι ἐλλιπὲς καταλεῖψαι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα; 260, 13 f. Während bis auf Christus βάρος νόμου ἦν (DC. 246, 13), erschien er selbst als πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν (DC. 272, 8). Das von ihnen Gesagte musste verschlossen bleiben, ἵνα ἐν τῇ τοῦ κυρίου παρουσίᾳ πάντα λυθέντα φωτισθῇ καὶ τὰ ἐσφραγισμένα καὶ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενα εὐκόλως ἐπιγνωσθῇ καὶ τὰ πάλαι δεδεμένα νῦν ὑπ' αὐτοῦ λυθῇ (272, 10 ff.); πάντα ἦν ἐσφραγισμένα καὶ ἄγνωστα τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχοντα (274, 7 f.); denn erst den Gläubigen sollten die Geheimnisse enthüllt werden DC. 274, 11 ff. ἔδει γὰρ . . . τοῖς . πιστεύουσιν πάντα ἠνεῳχθαι; Christus ist der vollkommene Schlüssel Davids (274, 16), τὰ μὲν οὖν πάλαι ἐσφραγισμένα . . . πάντα τοῖς ἁγίοις ἀνέφγεν (274, 16 f.). Zu ihm wurde nicht wie zu Daniel gesagt: Versiegle diese Worte, sondern λῦσον τὰ πάλαι δεδεμένα (278, 5); er ist ὁ μόνος ἀνθρωπίνως „πᾶσαν δικαιοσύνην πληρώσας" (Prov. S. 162, 24 f.); καὶ γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν . . οὐ καταλύει τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, ἀλλὰ πληροῖ (Lag. 132, 9 f.). Deshalb wird seit der Erscheinung Christi mit Freimut verkündet τὰ πάλαι ἐσφραγισμένα καὶ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενα.

Schon im Ekklesiastes tut Gott der Welt kund, „dass die Erde, der Sammelplatz der Finsternis, durch den Sohn belehrt wird und die Dunkelheit erlischt" (Gr. 21, 15 ff.). In der Predigt lernen die Wasser in Christus das Geheimnis der Heilsordnung kennen: 258, 18 ff. τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας ἀγνοήσαντες — νῦν δὲ γνόντες τὴν οἰκονομίαν; er bringt die neue Offenbarung. „Und das Wort . . machte Wohnung im Fleisch, und der Grosse erschien gleichsam ein Erniedrigter, um offenbart zu werden. Und er tat kund die neue Gnade der Ökonomie." (Gr. 46, 25 ff., Gr. 72, 6 ff.); denn „in Wahrheit wird dieser Ökonomie und der Geheimnisse Erzähler das Wort. (Gr. 76, 26 ff.); πληροῖ τὴν οἰκονομίαν εἰς ἣν ἀπεστάλη (περὶ τοῦ

πάσχα 271, 2). Deshalb scheut der Erlöser auch das jüdische Reinigungsopfer nicht, ἵνα τῆς τοῦ νόμου δουλείας ἐξαγοράσῃ τοὺς πεπραμένους τῇ δίκῃ τῆς ἀρᾶς Lag. 202, 18).

Wir sehen demnach übereinstimmend in der Predigt wie in anderen Schriften des H. die gleiche Ansicht mit gleicher Klarheit ausgesprochen. Auch die Anschauung der Predigt, dass bei der Erscheinung des Herrn Freude herrschte bei den himmlischen Scharen und auf der Erde (S. 260, 25—27), bekundet H. in Gr. 27, 2 ff. „als aber der Vater den Geist des Wohlgeruchs herausliess, da verbreitete das Wort Freude über alle". Deshalb nennt H. an gleicher Stelle den Mund des Vaters, aus dem das Wort hervorging, „das Gefäss der Freude" (27, 11); denn das Wort erniedrigte sich, „um froh zu machen, da es herausgegeben ward aus dem Herzen des Vaters und der Erde Evangelium verkündigte". (Gr. 47, 6 ff.).

§ 7.

Der Ausdruck der Predigt S. 258, 18 τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας führt uns auf des H. Grundanschauung, die Trinität im Sinne der göttlichen Heilsordnung. Kleinert verweist hier (S. 30) auf die Abhängigkeit des H. von seinem Lehrer Irenäus, der mit dem Kunstausdruck der göttlichen Hausverwaltung (οἰκονομία) seine Lehre von der christlichen Heilsoffenbarung zusammenzufassen liebte.

Der Begriff οἰκονομία, οἰκονομικῶς, der in der Predigt ausser an genannter Stelle noch 258, 10, 19 vorkommt, spielt in des H. Schriften eine grosse Rolle. In der Homilie gegen Noet gibt H. dieser Anschauung wiederholt klaren Ausdruck; so Lag. 45, 10 ἀλλ᾽ οὐ τὴν οἰκονομίαν ἀναιρήσει; insbesondere 46, 7 ff. ἐν τίνι δὲ ὁ θεὸς ἀλλ᾽ ἢ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρῴῳ λόγῳ καὶ τὸ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας; hier ist Christus genau wie in der Predigt die Personifikation des μυστήριον τῆς οἰκονομίας. Denselben Ausdruck gibt er seiner Lehre 46, 18 f.

ἐδείκνυεν μυστήριον οἰκονομίας; 46, 21 ff. ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ λόγος καὶ παρθένου 50, 6 f. εἷς ἐστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἡ ἐπίδειξις; 52, 24 ταύτην τὴν οἰκονομίαν κ. τ. λ.; 52, 29; 53, 2 f; 54, 28.

Dieselbe Anschauung vertritt H. in anderen Schriften: Lag. 60, 2 f.; 65, 9 f. ταῦτα δὲ πάντα χριστὸς οἰκονομικῶς ὡς ἄνθρωπος ηὔχετο (cf. Pr. 258, 10 ἀλλ' οἰκονομικῶς δέχου τὰ παρατιθέμενα); Lag. 137, 20 ὁ τῆς ἀνθρωπότητος τὸ σμικροπρεπὲς ὑποδὺς οἰκονομικῶς. In Christus erkannten die Wasser τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας (258, 18), von ihm sagt H. περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα 271, 2 πληροῖ τὴν οἰκονομίαν.

Im DC. 286, 7 ff. deutet H. die Stelle „καὶ ἰδοὺ ὡσεὶ χείρ" auf τὸ μέλλον τῆς οἰκονομίας, weil der Prophet von einer Hand, noch nicht von dem Menschen Christus spricht. Auch im HC. spricht sich H. über diese οἰκονομία aus: S. 347, 13; 356, 9 f. „Christus, das Geheimnis der Ökonomie verheissend"; 358, 19 f.; Gr. 47, 5.

Mit Entschiedenheit vertritt unsere Predigt die Lehre, dass Christus vom Vater gezeugt, des Vaters eingeborener Sohn ist, er, den die Menschen den Sohn Josephs nannten: 261, 6 ff. „Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ηὐδόκησα·" ἀγαπητὸς ἀγάπην γεννᾷ καὶ φῶς ἄϋλον „φῶς ἀπρόσιτον" und 261, 19 f. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ Ἰωσὴφ ὀνομαζόμενος υἱὸς καὶ ἐμὸς μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν.

Die gleiche Lehre, dass Christus vom Vater gezeugt, Licht vom Licht, ist, vertritt H. in fast gleicher Form in der Homilie gegen Noet Lag. 51, 7 ff. ἐγέννα λόγον . . . καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν und erklärt dieses Gezeugtsein des λόγος 51, 13 ὡς φῶς ἐκ φωτός. Wie die Predigt an oben zitierter Stelle in Gegensatz bringt, dass man ihn Josephs Sohn nannte, während er doch Gottes eingeborener Sohn ist, so schreibt H. Lag. 56, 32 f. οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ ναζαραῖος und beweist im Gegensatz hiezu die Gottheit Christi.

Der Vater zeugt Licht vom Lichte (Pred. S. 261, 7; Lag. 51, 9), Christus ist ὡς φῶς ἐκ φωτός (Lag. 51, 13); der Vorläufer des Lichtes war Johannes (περὶ τοῦ ἀντιχρίστου S. 28, 18 f.), εὐαγγελιζόμενος τὸ ἐπουράνιον φῶς τὸ ἐν κόσμῳ φανέν. Christus ging auf als das wahre Licht (ἀνατείλαντος γὰρ τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ Lag. 65, 24); „das Licht empfing die Taufe" (περὶ τοῦ πάσχα 269, 27); HC. 348, 12 f.

Schon im alten Testamente erscheint der λόγος als Licht im Feuerofen DC. 106, 11 f. Hier fragt H. den König Nabuchodonosor: Wann sahst du den Sohn Gottes, dass du diesen als Sohn Gottes bekennst? ποίοις δὲ ὀφθαλμοῖς ἐδυνήθης τοῦτο τὸ φῶς ἐνοπτρίσασθαι; ebenso bei der geheimnisvollen Schrift im Saale des Königs Belsazar.

Dass Christus vom Vater gezeugt ist, erörtert H. auch Philos. S. 538, 25 ff. οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ . . . τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα und 540, 58; Gr. 21, 29 f. „Jetzt wurde diese Weisheit vom Vater geboren;" Gr. 31, 31, wo H. den Vater sprechen lässt: „Mein Herz gebar das Wort, aber von David ward der Mensch geboren."

Die Betonung des Gezeugtseins durch den Vater scheint sich speziell gegen Cerinth zu richten, dessen Lehre H. Philos. X, 21 (S. 526) behandelt. Dieser nannte Jesus den Sohn Josephs: τὸν δὲ Ἰησοῦν λέγει μὴ ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις. Genau das nämliche berichtet hierüber Irenäus adversus haereses I, 21.

Batiffol, der, wie früher erwähnt, unsere Predigt für Nestorius beansprucht, findet in den oben angeführten Stellen 259, 11—13 und 261, 20 nestorianische Lehren ausgesprochen: l'insistance à parler du Dieu qui se cache dans l'humanité du Christ. En d'autres termes, le Christ n'est fils de Dieu que dans sa nature divine (S. 16).

Nun ist bei der ersten Stelle, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος zugleich hiefür der Grund angegeben: ἀξίωμα, ἵνα λάθῃ τοῦ δράκοντος τὸ πανούργημα und nicht die leiseste Spur nestorianischer Lehre ist hier zu finden. Ebenso verhält es sich bei der zweiten Stelle. Der scharfe Gegensatz — die Menschen nannten ihn Josephs Sohn und er ist doch Gottes eingeborener κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν — zeugt ja eher gegen als für die Ansicht Battifols; es ist hier die Anschauung der Predigt die gleiche wie in der Rede gegen Noetos.

Interessant ist zu lesen, an welchen Kriterien B. überhaupt den Nestorianismus prüft. Le verbe, en s'incarnant, ne peut avoir avec l'homme qu'il s'est uni en Jésus qu'une union phénoménale et morale, non une union physique et personelle. Il faudra donc répudier toute communication des idiomes physique. Nous ne pouvons pas dire de Dieu qu'il est mort. Nun heisst es bei B. weiter: La Vierge Marie conçoit miraculeusement, mais cet être ainsi conçu sera l'habitacle du Verbe, son temple, le vêtement dont le Verbe se revêt. Er schliesst dann Si donc nous rencontrons de telles formules, nous pourrons dire que nous sommes dans le nestorianisme (S. 9).

Danach wäre es offenbar Nestorianismus, zu sagen, Gott sandte seinen Sohn, ἵνα τὸν ἐκ τῆς παρθένου ἄνθρωπον ἐπενδυσάμενος u. s. w., wie H. im DC. 288, 5 schreibt, oder am Ende der Zeiten sollte das Wort σχῆμα ἀνθρώπου ἀναλαμβάνειν (DC. 150, 16). Ebenso könnte B. in nestorianischem Sinn Stellen auslegen wie Lag. 59, 29 μεμένηκεν οὖν καὶ σαρκωθεὶς κατὰ τὴν φύσιν θεὸς ὑπεράπειρος; Lag. 64, 12 τὴν μορφὴν τοῦ δούλου Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος: die Knechtsgestalt ist das Kleid, das Christus anzieht: Lag. 65, 10 f. ἡ μορφὴ τοῦ δούλου ἣν ταῦτα λέγουσα καὶ πάσχουσα. Hieraus könnte B. doch schliessen, dass der Schriftsteller es absichtlich vermeidet zu sagen Deus passus est. Solche Stellen wenn unsere Predigt enthielte,

würde B. wohl mit noch grösserer Sicherheit ihren nestorianischen Ursprung verkünden; allein auch dann wäre dieser Ursprung noch nicht erwiesen, wenn man nicht die vorgefasste Meinung hat, die Predigt ist von Nestorius. Denn erst seit der Verurteilung seiner Lehre wurde mancher Ausdruck als verfänglich und nestorianisch bezeichnet und gemieden, der vorher unbefangen als mit der Lehre der Kirche übereinstimmend geschrieben wurde.

In der Predigt ist indes eine nestorianische Christologie nirgends zu finden, selbst wenn man, wie B. an deren Lektüre mit der Meinung herantritt, ihren nestorianischen Ursprung durch stilistische Merkmale dargetan zu haben.

An genannter Stelle (S. 15) verweist B. auch auf den Gebrauch von Bildern aus der Natur: Comparez l'exorde du faux Hippolyte — et l'exorde du sermon sur la tentation ou le soleil sort de l'orient avec ses chevaux! Ich berufe mich auf das in § 1 des dritten Teiles bereits Gesagte.

§ 8.

Betrachten wir nun, um unsern Vergleich des Gedankengehalts der Predigt mit dem der übrigen Schriften des H. zu vervollständigen, eine Reihe kleiner, aber nicht minder wichtiger Züge!

Durch den λόγος hat Gott das All erschaffen. Christus ist ὁ πάντων δημιουργός (257, 26); überaus schön sind τὰ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν δημιουργήματα (257, 2). Dieselbe Anschauung treffen wir in des H. Werken natürlich wieder: DC. 100, 8 ff. πάντα δοῦλα ἔδειξαν εἶναι τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διὰ τοῦ λόγου κτίσαντος; Lag. 51, 1 f. ἔδειξε τὸν λόγον, ... δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν, was in gleicher Form 55, 24 wiederkehrt; Philos. 538, 33 f., 40, 49.

Durch Christus erhielten die Menschen Freiheit, sie wurden erlöst von der alten Knechtschaft, in der sie infolge der Sünde

des ersten Menschenpaares schmachteten: S. 262, 1 f. ὁ ῥαπιζόμενος καὶ ἐλευθερίαν τῷ κόσμῳ δωρούμενος; S. 262, 15 δεῦτε εἰς ἐλευθερίαν ἐκ δουλείας.

Damit vergleiche man Lag. 126, 21 f. . . praefigurat carneum salvatoris adventum, in quo eos vel maxime liberaret, qui peccatis tenebantur obnoxii; εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην S. 83 Fragm. I, insbesonders Z. 11 f. ὁ εὐγενὴς τὸν δοῦλον διὰ τῆς ἰδίας ὑπακοῆς ἐλεύθερον ἀποδεῖξαι θέλων; Christus erlöste die Menschen aus den Fesseln des Teufels DC. 274, 2 f. ὅσους οὖν ὁ σατανᾶς ἔδησεν βροχίσας, τούτους ἐλθὼν ὁ κύριος ἔλυσεν ἐκ τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν, αὐτὸν μὲν τὸν καθ' ἡμῶν „ἰσχυρὸν" δήσας, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα ἐλευθερώσας und in Matthaeum 203, 36 f. „Indes hat uns der Herr von vornherein von seiner (des Teufels) List frei gemacht durch sein Wort." Er kaufte uns durch seinen Gehorsam los von der Knechtschaft des Gesetzes: περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα 267, 15 f. und führt den Menschen zur Freiheit Philos. 542, 92 ff. ὁ δὲ λόγος ἐφθέγγετο λέγων . . οὐ βίᾳ ἀνάγκης δουλαγωγῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίαν ἑκουσίῳ προαιρέσει καλῶν.

Durch die Ankündigung der wunderbaren Erscheinung Christi wird der Teufel in Schrecken gesetzt 259, 10 τοῦ διαβόλου καταπληττομένου ἐπὶ τῇ τοσαύτῃ τοῦ Ἰωάννου μαρτυρίᾳ. In eine ähnliche Situation wird Nabuchodonosor versetzt und H. kommentiert sie in ähnlicher Weise DC. 118, 13 f. Τὰ μὲν οὖν . . . θαυμάσια ἰδὼν Ναβουχοδονόσωρ καὶ καταπλαγείς und DC. 134, 19 ἵνα καὶ ἐν τούτῳ καταπλαγείς ὁ βασιλεὺς φοβηθῇ.

Nach unserer Predigt ist Christus der himmlische Bräutigam 261, 1 f. τοῦ γὰρ νυμφίου Χριστοῦ κ. τ. λ. Dieselbe Bezeichnung wählt H. im DC. 224, 16: Der Tag, da der Antichrist erscheinen soll, bleibt den Menschen verborgen, damit sie für alle Zukunft wachsam sind προσδοκῶντες τὸ καθ' ἡμέραν τὸν ἐπουράνιον νυμφίον, ebenso DC. 45, 2. Der λόγος zog das Fleisch von der Jungfrau an ὡς νυμφίος ἱμάτιον (περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 6, 21; die Stelle wäre nach Batiffol wieder nesto-

rianisch zu erklären). Die Stelle „χήραν" δὲ ἣν λέγει εἶναι ἐν τῇ πόλει" deutet er ebendort (37, 19 f.) auf die Stadt Jerusalem, die verlassen ist ὑπὸ τοῦ τελείου καὶ ἐπουρανίου νυμφίου.

Pr. 258, 9: Der λόγος ist ἀόρατος ἀνθρώποις. Lag. 51, 11 λόγον . . . ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ, ebenso Lag. 51, 7 f. und Ir. III, 17.

Pr. 258, 5, 8. Er ist unfassbar, ἡ ἀκατάληπτος πηγή; ὁ ἀκατάληπτος ἀγγέλοις. Dies führt H. besonders aus in der Homilie gegen Noet Lag. 54, 28 ff., Lag. 62, 10. Hiemit vergleiche man auch die Lehre des Irenäus, der an oben genannter Stelle fortfährt et incomprehensibilis factus est comprehensibilis.

Pr. 261, 8 f. ὁ κάτω ἐπιφανεὶς καὶ τῶν πατρῴων κόλπων μὴ χωρισθείς. Der λόγος erschien auf Erden und war gleichwohl nicht getrennt vom Herzen des Vaters.

Die gleiche Auffassung verficht H. in der Homilie gegen Noet Lag. 46, 20 . . ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ ἐμπολιτευομένου τοῦ υἱοῦ ἐν ἀνθρώποις. Der λόγος war im Himmel, nicht in Fleischesgestalt, und wurde auf die Erde gesandt, ἵνα δείξῃ αὐτὸν ἐπὶ γῆς ὄντα εἶναι καί ἐν οὐρανῷ (47, 1). Er ist ὁ ἀχώριστος τοῦ πατρός (56, 17) und zeigte sich θεὸν ἄπειρον . . καὶ περίγραπτον ἄνθρωπον ὄντα (Lag. 58, 21); denn die göttliche Natur (ὡς ἦν πρὸ σαρκώσεως, ἐστὶ καὶ μετὰ σάρκωσιν Lag. 59, 4 ff.) behält ihre Eigenschaften auch nach der Menschwerdung des λόγος unverändert bei. In ähnlicher Weise erörtert H. diesen Gedanken, Lag. 60, 20—24 und περὶ τοῦ πάσχα S. 268, 30 ff. ὥσπερ ἐν τῷ ᾅδῃ ὤν, τῇ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα . . . ἀχώρητος γάρ ἐστι καὶ ὁ υἱὸς ὡς ὁ πατήρ . . . θέλων ἐχωρήθη ἐν σώματι ἐμψύχῳ.

Pr. 259, 2 αὐτὸς δὲ ἁμαρτιῶν ἀφαιρετής und 259, 26 f. τί ἔχεις ἐξομολογήσασθαι; ἁμαρτιῶν ἀφαιρετὴς ὑπάρχεις. Hiemit vergleiche zu den Prov. S. 165, 7 οὐδὲ ὁ διάβολος ἐπὶ σῶμα Χριστοῦ ἁμαρτίαν ἠδυνήθη εὑρεῖν; Lag. 58, 13 ἄνθρωπος χωρὶς ἁμαρτίας; Lag. 59, 9, 19; 61, 10; 63, 11; 64, 21.

Pr. 259,6 αὐτὸς δὲ υἱοθεσίας δωρεῖται χάρισμα, er verleiht

den Menschen die Kindschaft Gottes; ebenso schreibt sein Lehrer in ähnlicher Form Ir. III, 20; vergleiche auch 262, 29 f. διὰ τούτου τοῦ πνεύματος Πέτρος ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνήν mit Ir. III, 19.

259, 22 ff. τοῦτο δέ ἐστι τὸ πνεῦμα . . . τὸ ἐν προφήταις ἐνεργῆσαν: Der Geist wirkt in den Propheten, Schrift und Propheten sind vom Geiste inspiriert.

Diesen Gedanken erörtert H. an vielen Stellen, von denen wir nur die markantesten anführen wollen. Die Schrift sucht, wie schon erwähnt, den Teufel zu täuschen οἰκονομίᾳ τοῦ πνεύματος (DC. 10, 12). Niemand ist imstande, die himmlischen Geheimnisse zu deuten, ἂν μὴ μετέχῃ τοῦ ἁγίου πνεύματος (DC. 48, 8). Die Schrift ist durchaus glaubwürdig; οὐδὲν γὰρ ὅλως ψεύδεται ἡ γραφή, οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας (DC. 198, 9 f.). Gleich scharf drückt er diesen Gedanken aus in der Schrift περὶ τοῦ ἀντιχρίστου: Die Propheten wurden für unsere Belehrung ὀφθαλμοὶ προορῶντες . . . τὰ τοῦ λόγου μυστήρια, besonders anschaulich Z. 22 ff.: Die Propheten waren Gottes Werkzeug, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός. Ihre Sendung war eine göttliche; sie verkündeten, ἅπερ αὐτοῖς μόνοις ἦν ὑπὸ θεοῦ ἀποκεκαλυμμένα (5, 5). Weshalb hätte sonst der Prophet seinen Namen, εἰ μὴ ὅτι πνεύματι προεώρα τὰ μέλλοντα (5, 7; 20, 21). Gott gab den Menschen Gesetz und Propheten καὶ δοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασεν τούτους φθέγξεσθαι (Lag. 51, 24 f.). David ist ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου λαλῶν ἀψευδὴς ὑπάρχων (Lag. 64, 7, 9 f.). Deshalb fordert H. auch die Griechen auf, ihre philosophischen Wortstreitereien aufzugeben und τοῖς θεοπνεύστοις προφήταις zu vertrauen (Lag. 72, 15 ff.). „Gewürdigt der Gnade von dem heiligen Geiste" weissagte Salomon, „denn das Wort rief durch ihn . . und offenbarte . . ihm das, was dem Vater wohlgefällig war, den Propheten zu schenken, die vom Wort her handelten." (Gr. 21, 20 ff.)

§ 9.

Nachdem der Prediger im allgemeinen die Wirkungen der Taufe Christi gekennzeichnet hat (269, 25 ff.), erörtert er die Folgen der Taufe für den einzelnen Menschen. Wiederholt stellt er als Endzweck der Taufe die Unsterblichkeit des Getauften, die reine Vergottung des Menschen hin. Durch die Taufe wird der Mensch wiedergeboren πρὸς ἀφθαρσίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος (262, 7 ff.). Also auch der Leib wird unvergänglich; denn Christus hat uns den Geist des Lebens eingehaucht und uns durch die Taufe mit unvergänglicher Waffenrüstung bekleidet. εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός. Diesen eigenartigen Gedanken führt der Prediger im folgenden weiter aus. Wenn so der Mensch durch die Taufe Gott wird, so ist er auch συγκληρονόμος Χριστοῦ nach der Auferstehung von den Toten. Deshalb ruft der Prediger die Völker ἐπὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ἀθανασίαν (262, 13), εἰς ἀφθαρσίαν ἐκ τῆς φθορᾶς (262, 16). Dieser Gedanke, der den Höhepunkt der Predigt bezeichnet, kehrt wieder am Schlusse. Der Mensch steigt aus dem Taufbade empor als υἱὸς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ (263, 18).

Der Endzweck der Taufe ist demnach die Vergottung des Menschen, die Unvergänglichkeit nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes.

In gleicher Schärfe, ja fast mit den gleichen Worten, bezeichnet H. am Schlusse seines Hauptwerkes gegen alle Häresien als Endzweck der Sendung Christi die Vergottung des Menschen. Philos. S. 540, 2 ff. εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν· εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι und Philos. 544, 35 ff. ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ (vergl. Pr. 262, 8) . . . ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ . . γέγονας γὰρ θεός . . ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς . . οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.

In gleicher Frische und Schärfe steht diese Auffassung von dem Endzweck der Sendung Christi in der Mitte der irenäischen Gedankenwelt. Ir. III, 19, 6 ἤνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ . . εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἐδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Denn dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Gott musste werden, was wir sind, ut absorberetur, quod erat corruptibile ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus (III, 20, 1); der Mensch wird unsterblich, munus incorruptelae consecutus ab eo (III, 21, 2).

Dass dieser bei Irenäus so stark hervortretende Gedanke gerade in unserer Predigt in gleicher Schärfe als Endzweck der Taufe hingestellt wird, kann man, wie auch Kleinert (S. 30) bemerkt, unmöglich für gleichgültig halten. Auch vertritt H. selbst diese Auffassung wiederholt mit gleichem Nachdruck in verschiedenen Schriften.

Wie die Predigt 262, 7, so betonen insbesondere die Fragmente „Über die Auferstehung an die Kaiserin Mammäa“ die Unvergänglichkeit des Leibes. S. 251 ff., bes. 252, 17 bis Schluss: „Dieser Leib aber, der gewürdigt ist, die Kraft des Geistes aufzunehmen, geht, da der »Schatz« als Bewahrung vor der Vergänglichkeit des mit dem Unvergänglichen verkörperten Leibes gilt, nicht zu Grunde“, und weiter unten führt er aus: „Um aber recht deutlich zu machen, dass er vom Fleische gesagt habe, es sei unsterblich deswegen, weil der Geist in ihm wohne“ u. s. w. und deshalb fragt schliesslich H.: „Was aber wäre unser sterbliches Fleisch, wenn nicht »der Schatz« der Unvergänglichkeit, der in die bereits erwähnten »Gefässe« gelegt ist, auch die Leiber unvergänglich machte?“ Diese Ansicht hat H. auch in einem eigenen

λόγος περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας vertreten. In dem erhaltenen Fragment äussert er sich über den Zustand der Menschen nach der Auferstehung. Sie werden da sein wie die Engel Gottes ἐν ἀφθαρσίᾳ δηλονότι καὶ ἀθανασίᾳ καὶ ἀρρευσίᾳ (S. 254, 5 f.).

Zur Zeit des H. gab es bereits „Häretiker", welche die ἀφθαρσία σώματος leugneten. Gegen diese wendet er sich DC. 94, 15 ff. Wie schon erwähnt, erblickt H. darin, dass die Kleider der Jünglinge im Ofen nicht vom Feuer versehrt wurden, eine Gewährleistung der Auferstehung des Fleisches und deshalb fragt er: εἰ γὰρ τὰ φύσει φθαρτὰ ὄντα φθορὰν οὐκ ἐδέξαντο, πῶς τὸ μὴ γενάμενον φύσει φθαρτὸν ἀλλὰ διὰ τῆς παρακοῆς νεκρωθὲν πάλιν ζωοποιηθὲν δυνάμει θεοῦ οὐκ ἀναστήσεται; deshalb ist ja das Wort Fleisch geworden, ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, καὶ μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον (περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 6, 22 f.). Der Ungehorsam der Eva ist gesühnt, der Leib, μὴ γενάμενον φύσει φθαρτόν, erhält die ἀφθαρσία, sie ist „von Christi Teil zu sein gewürdigt . . nicht mehr bietet sie dem Menschen die Verwesung dar, da sie die Unverweslichkeit empfangen hat" (HC. 354, 19 ff.). „Und er hat uns die Auferstehung gebracht und uns verliehen zu fliegen" u. s. w. (In Matth. S. 205, 19 ff.); den Gerechten und auf ihn Hoffenden verleiht er αἰώνιον ἀθανασίαν (DC. 284, 8 f.), ἀφθαρσίαν (Lag. 55, 22), er führt sie πρὸς τὴν ἀκήρατον αὐτοῦ καὶ μακαρίαν ζωήν (Lag. 59, 24 f.); da er Fleisch angenommen und mit dessen Erweckung von den Toten den Anfang gemacht hat, so werden auch die an ihn Glaubenden auferstehen: τὴν ἀνάστασιν ἕξομεν οἱ πιστεύσαντες (Lag. 90, 26).

Mit der gleichen Entschiedenheit wie in der Predigt und den Philos. verteidigt H. die ἀφθαρσία σώματος in dem λόγος κατὰ Πλάτωνος Lag. 70, 2 ff. Er wendet sich da an die Griechen mit den Worten: Da ihr doch nach Platons Lehre an die Un-

sterblichkeit der Seele glaubt, μὴ ἀπιστήσητε ὡς καὶ τὸ σῶμα ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων σύνθετον γενόμενόν δυνατὸς ὁ θεὸς ἀναβιώσας ἀθάνατον ποιεῖν. Denn der Körper wird zwar vernichtet, doch er geht nicht zu Grunde; φθείρεται, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται (Lag. 70, 7 f). Diese ἀφθαρσία erhält nicht allein der Mensch, sondern infolge der Erlösung wird dereinst die ganze Schöpfung eine Auferstehung feiern καὶ ἀδιάλειπτον ὕμνον ἀνοίσει ἀπὸ τῆς φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν διαυγῆ καὶ καθαροῦ πνεύματος δεδοξασμένη (Lag. 72, 9 f.).

Der Grund dafür, dass der Leib durch die Erlösung unvergänglich wird, ist Christus, der das menschliche Fleisch angezogen, es mit dem himmlischen vermischt hat und uns in der Taufe ein unvergängliches Kleid anzieht. Dieses Kleid hatte vor der Verführung Adam; durch die Taufe bekommt es der wiedergeborene Mensch: „jetzt . . wird er wieder bekleidet," die neue Eva ist „fortan nicht nackend, sondern mit dem hl. Geiste umgürtet und bedeckt, mit einem guten Gewande angetan, das nicht verwesen kann" (HC. 353, 10 ff.). Das Bild des Bekleidens und Mischens gebraucht H. noch HC. 353, 1 und περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 6, 20 f.

Christus ist eben ὁ τὴν πλευρὰν τοῦ Ἀδὰμ διορθούμενος (Pred. 262, 2), τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν αὐτῷ ἀναπλάσσων (Lag. 180, 13), ἀναπλάσσων δι' αὐτοῦ τὸν Ἀδάμ (Lag. 180, 23).

Die Taufe ist τὸ τῆς ἀναγεννήσεως λουτρόν (Pred. 363, 14), τὸ πνευματικὸν λουτρόν (DC. 27, 25), λουτρόν (DC. 246, 14), oder sie wird mit den Worten der Schrift als λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας bezeichnet (περὶ τοῦ ἀντιχρίστου 39, 19; Lag. 165, 2; DC. 336, 14; HC. 345, 16).

Die Frage, wie der Täufling diese υἱοθεσία θεοῦ erlangt, beantwortet die Predigt S. 263, 3 f.: ἐὰν ἀποξέσῃς τὸν ῥύπον τῆς ἀκαθαρσίας καὶ ἀπορρίψῃς τὸ φορτίον τῆς ἁμαρτίας. Hiemit vergleiche man DC. 44, 21 f. τοῦ ἀεννάου ὕδατος ἀπολαύσατε καὶ πάντα ῥύπον ἀποσμήξασθε und HC. 357, 4 ff.: „. . auch wir,

uns gewandt habend von dieser Welt der Eitelkeit und Sünde, werfen uns, die Bürde, welche auf unserer Schulter lag, abgelegt habend, auf Christus.“ Ein der Taufe vorangehendes Bekenntnis bestätigt auch DC. 27, 27 ff. und zu den Prov. S. 165, 2.

Endlich stellen wir Pred. 262, 4 f. τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς und τὴν πηγὴν τῶν ἱαμάτων πηγάζουσαν dem Fragment zu Ruth S. 120, 7 ff. gegenüber: Aus diesem Quell tranken die Apostel, um ihrerseits die dürstenden Völker zu tränken; προφῆται καὶ ἀπόστολοι, οἳ . . γενηθέντες ὑδρεύσαντο ἐκ τῆς ἀεννάου πηγῆς τὸ τῆς ἀθανασίας πόμα, ἵνα . . ποτίσαι δεδιψηκότα ἔθνη δυνηθῶσιν.

Damit ist erwiesen, dass die Christologie und die Auffassung der Taufe in der Predigt die nämliche ist wie in den echten Schriften des H. Und nun kommen wir zum Schluss der Abhandlung.

Schluss.

Fassen wir zunächst die Resultate der einzelnen Abschnitte zusammen! Von den Gründen, die Achelis gegen die Echtheit vorbringt, kommt ernstlich nur jener in Betracht, der auf der Stelle S. 260, 10 f. fusst und den auch Batiffol gegen die Echtheit der Predigt ins Feld führt.[1]) Allein die Beziehungen des H. zum Kaiserhause der letzten Severer sind historisch erwiesen, gleichviel wer die Σεβηρεῖνα der Statue ist, und ich glaube in §§ 5 und 6 des ersten Hauptteiles jenen Einwand in überzeugender Weise entkräftet zu haben.

Der zweite Teil führte uns zu einer Untersuchung und Prüfung der Stilistik des H. Die Belege für unsere einzelnen Beweise sind aus den verschiedensten Schriften des Autors

[1]) Auch Karl Johannes Neumann, Hippolytus von Rom, in seiner Stellung zu Staat und Welt, Leipzig 1902, vermag hier gegen die Echtheit nichts Neues vorzubringen, sondern er beruft sich lediglich auf Achelis.

gesammelt und geben doch ein weit vollständigeres Bild hippolitischer Diktion, als es die Lektüre einer einzigen, rein exegetischen Schrift wie des DC. zu geben vermag. Wir sahen, dass glanzvolle Diktion und Rhetorik dem H. durchaus nicht fremd ist.

Dass H. durch die Darstellungsart unserer Homilie die Entwicklungsgeschichte der Predigt durchbrochen hätte, wird übrigens auch dadurch sehr wenig glaubwürdig, dass des H. jüngerer Zeitgenosse Origenes wiederholt gegen Prediger eifert, die dem Publikum zuliebe sich eines zu rhetorischen Stiles bedienten, um ihren Zuhörern einen Ohrenschmaus zu bereiten (siehe Norden II, S. 549).

Der dritte Teil der Abhandlung ist eine vergleichende Untersuchung des Gedankengehaltes der Predigt und der übrigen Schriften des H. Fast alle Gedanken, die in der Predigt ausgesprochen sind, liessen sich, teilweise sogar im gleichen Wortlaut, in den verschiedensten Schriften des H. nachweisen.

Die Predigt steht demnach sowohl in der Behandlung der Form und in stilistischen Eigenheiten als auch inhaltlich vollkommen im Einklang mit des H. Schriften. Für die Zeit des H. und gegen eine Verlegung der Predigt ins vierte Jahrhundert, die Norden, Achelis und Batiffol annehmen, sprechen ausserdem besonders folgende Momente:

1. Die Predigt schliesst sich wie die übrigen Werke des H. in der Betonung der göttlichen οἰκονομία und in der Lehre von der Vergottung des Menschen durch die Taufe eng an die Auffassung des Irenäus an.

2. Die Predigt nimmt bei der Wertung des Wassers keinen Bezug auf die formelle, kirchliche Wasserweihe, scheint diese also noch nicht zu kennen.

3. Die Predigt enthält nirgends eine Beziehung auf das Fest der Taufe Christi, das Fest Epiphanie, das die

Kirche am 6. Januar feiert. (Die Homilie εἰς τὸ ἅγιον enthält eine solche Beziehung [S. 355, 27 f.] auf das Osterfest „das wir heute feiern".)

Und irgend eine Bezugnahme auf das Fest erwartet man doch, wenn es die Predigt kennt. Nun war das Epiphaniefest „im lateinischen Nordafrika während des dritten Jahrhunderts unbekannt, da es Tertullian nicht erwähnt, und noch zur Zeit des hl. Augustin wurde es daselbst von den Donatisten als eine orientalische Neuerung verworfen. In Betreff Roms fehlen für die älteste Zeit alle Nachrichten, aber da die Tochterkirche Roms, Nordafrika, das Fest anfangs nicht kannte, so wird man es auch dort anfänglich nicht gefeiert, sondern erst im Laufe der Zeit angenommen haben. Im Orient ersetzte es das Geburtsfest Christi, Weihnachten, und ist überdies jetzt wohl schon für die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts als verbürgt anzusehen durch das neu erschienene Testamentum Jesu Christi, wo es zweimal neben Ostern und Pfingsten als hoher Festtag genannt wird."[1])

Die Titelbezeichnung εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια ist nicht authentisch; denn aus dem Inhalt lässt sich beweisen, dass diese Bezeichnung falsch ist.[2]) Sie stammt jedenfalls von einem späteren Sammler, der die Predigt, da von der Erscheinung des Herrn darin ausführlich die Rede ist, durch jenen Titel als geeignet für das Epiphaniefest bezeichnen wollte. H. gebraucht für die Erscheinung des Herrn stets ἐπιφάνεια oder παρουσία.

Trümpelmann (S. 498) und Achelis (S. 202) sind der Ansicht, es handle sich um die Taufe eines einzelnen, vornehmen Mannes wegen des Singulars in der Anrede, der

---

[1]) Siehe Dr. K. A. Heinrich Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg im Breisgau 1901.

[2]) So auch Achelis S. 197.

neben dem Plural öfters vorkommt. Doch ist dieser Wechsel auch sonst bei H. beliebt, wie im zweiten Teil § 7 nachgewiesen wurde. Offenbar ist die Predigt gehalten aus Anlass einer feierlichen Taufe. Eine solche wurde nach DC. 26, 18 jeweils zu Ostern vorgenommen, wodurch die Vermutung nahegelegt wird, dass unsere Predigt in dieser Zeit des altchristlichen Kirchenjahres gehalten wurde. Für eine genauere Datierung bietet die Predigt keine Anhaltspunkte; jedenfalls ist sie in einer Zeit geschrieben, wo der Kirche äussere Ruhe beschieden war; denn es findet sich nirgends ein Ausdruck des Unmuts oder der Klage gegen das römische Reich im Gegensatz zum DC. Ja es ist, wie bereits erwiesen, eine Beziehung der Stelle S. 260, 10 f. auf Alexander Severus ziemlich naheliegend, wodurch die Wahrscheinlichkeit, die Predigt in die spätere Lebenszeit des H. zu verlegen, an Bedeutung gewinnt.

Lebenslauf.

Ich, Franz Höfler, Sohn des † Kaufmanns Herrn Balthasar Höfler und seiner Ehefrau Kunigunda geb. Dennerlein, bin geboren am 29. Februar 1876 zu Döringstadt in Oberfranken und bin katholischer Konfession. Ich besuchte die Volksschule meiner Heimat, später das K. alte Gymnasium in Bamberg, wo ich 1896 das Reifezeugnis erhielt. 1896/97 oblag ich philosophischen Studien am K. Lyzeum in Bamberg, im Herbst des Jahres 1897 bezog ich die K. Ludwig-Maximilians-Universität München, wo ich drei Jahre dem Studium der klassischen Philologie widmete. Im Jahre 1899 unterzog ich mich dem ersten, 1900 dem zweiten Abschnitt der Prüfung aus den philologisch-historischen Fächern. 1900/01 war ich dem K. Wilhelmsgymnasium München als Teilnehmer an dem pädagogisch-didaktischen Seminarkurse zugewiesen. Am 1. Februar 1902 wurde ich dem K. Gymnasium Eichstätt als Assistent beigegeben, am 1. Oktober 1902 in gleicher Eigenschaft an das K. Progymnasium Schäftlarn versetzt, wo ich z. Z. noch tätig bin.